Nicola Gasbarro

Minoranze e pratica interculturale

Chi scrive è uno storico delle religioni e faticosamente cerca di ricondurre a buone ragioni storiche e sociali ciò che in sé e per sé si pone e si impone come metastorico e metasociale, condizionando la struttura dei valori culturali e la pratica della vita quotidiana. Tutti sappiamo che il metastorico e il metasociale, anche quando operano in forme non riconducibili alla religione, condizionano antropologicamente, anche oggi, la costruzione storica e concreta delle identità culturali e le conseguenti rivendicazioni di autenticità e di autonomia. Analizzare questo problema non è un compito facile, soprattutto in Italia, paese con una cultura più religiosa che storica: ci meravigliamo spesso dei fondamentalismi religiosi e culturali degli altri, ma spesso non sappiamo fare a meno di quelli interni alla nostra cultura, che pesano sul nostro immaginario simbolico e persino sul nostro modo di organizzare il sociale e di regolare i rapporti tra sistemi di conoscenze e processi di decisione. Cercare di comprendere le ragioni storico-culturali delle religioni è in qualche modo inserirle nei contesti temporali e spaziali delle culture e/o delle civiltà - insisterò molto sulla differenza tra queste due nozioni, e non a caso! - che le hanno messe in moto: questo inserimento rinvia necessariamente ad una contingenza sia sincronica (il rapporto tra il codice culturale «religione» e il sistema più generale della civiltà in un determinato momento) sia diacronica (la formazione e lo sviluppo storico di una specifica religione nel contesto di una civiltà e/o di più civiltà). Come è facile notare la religione - ma questo può e deve valere per ogni codice culturale, come la politica, l'economia, il diritto, ecc.- è così posta in contingenza, nel senso etimologico del termine che rinvia ad un essere in contatto, ad una relazione che fa parte dell'identità, ad una pratica «meticcia» interna alla cultura di appartenenza e, ancora di più, ad un sistema di relazioni tra civiltà, sociali e simboliche, che caratterizza la globalizzazione contemporanea. Ogni codice culturale, dalla religione alla politica, dal diritto all'economia ecc. non può prescindere dall'insieme delle relazioni storiche e concrete che costruiscono un ordine del mondo onnicomprensivo dei rapporti degli uomini con la natura e degli uomini tra loro. Lo storico e lo scienziato sociale devono necessariamente partire da questa evenemenzialità visibile, quando vogliono comprendere le elaborazioni simboliche, le strutture di senso, i valori e i modelli di comportamento che regolano la vita quotidiana collettiva e individuale. Due le conseguenze: da un lato la necessità di abbandonare ogni pregiudizio etnocentrico che deriva quasi naturalmente dalle nostre appartenenze linguistiche e culturali -la famosa «identità» forte di origine e di destino!-, dall'altro l'urgenza di riconoscere che non c'è identità senza relazioni (basta pensare alla nostra identità famigliare che necessariamente deve fare i conti con relazioni diacroniche e sincroniche), e non ci sono relazioni senza relazioni tra relazioni.

In questo senso siamo tutti «meticci» a livello culturale: il vero problema non è questa evidente realtà sociale, ma la logica simbolica che ne deriva. Siamo troppo abituati a ragionare in termini di identità e conseguentemente con la logica delle somiglianze e delle analogie, e forse anche per questo non riusciamo a comprendere gli scenari esistenziali che il mondo contemporaneo costruisce moltiplicando le re-

lazioni, le interferenze, le connessioni e gli inevitabili scontri sociali e simbolici. E' necessario avere un orizzonte più allargato, capace di includere socialmente le differenze e di cercarne una compatibilità simbolica nella ortopratica della vita civile. Più che continuare ad evocare «lo scontro delle civiltà»[1] come inevitabile avventura del presente e come via d'uscita ideologica e geopolitica dalla «società dell'incertezza», è forse necessario interrogarsi sulla possibilità e sul valore di un «pensiero meticcio» che da sempre è praticamente presente nei rapporti tra civiltà . Non si tratta quindi di idealizzare il cosiddetto dialogo tra le culture né di teologizzare le gerarchie esistenti sia a livello economico sia a livello politico, ma di individuare gli strumenti teorici e critici di analisi delle diverse situazioni e delle loro traduzioni ideologiche e simboliche. Anche perché queste ultime spesso occupano totalmente lo spazio del discorso pubblico e costruiscono false certezze con tutti i rischi conseguenti sia a livello di sistemi di conoscenza sia a livello di processi di decisione. Ad esempio molti sostengono la necessità del dialogo tra le grandi religioni per risolvere il problema del conflitto tra civiltà: in definitiva è l'Islam a porre interrogativi fondamentali all'Occidente civile e senza dialogo tra le religioni è impossibile uscire dall'impasse politica e istituzionale. Devo confessare che in termini storici e antropologici non capisco: cosa vuol dire dialogo tra religioni in termini politici e istituzionali? Quale il suo valore empirico e storico? Ne sento parlare dal Concilio Vaticano II, ma devo storicamente prendere atto che le società più conflittuali sono oggi quelle che fondano la loro identità religiosa a partire dalle tre religioni monoteistiche. Cosa hanno da dire ai fedeli di altre religioni se sono incapaci di dialogare tra loro e di mettere in moto un processo di pace? Dove devo cercare i risultati concreti di quasi mezzo secolo di dialogo tra religioni? Viviamo concretamente in un'Europa in costruzione e tutti ancora discutiamo sulle radici ebraico-cristiane della sua identità, ma la struttura ideologica anche qui trascende i fatti storici e le dinamiche antropologiche. L' Europa economica esiste già, quella politico-sociale comincia ad emergere insieme a quella istituzionale, mentre non esiste un' unione religiosa dell'Europa, neppure in nome del Cristianesimo, ancora troppo diviso in ortodossie inconciliabili e in etiche incompatibili. Quando parliamo dei fondamenti cristiani dell'Europa, a quale Cristianesimo facciamo riferimento? La storia moderna dell'Europa non è stata forse segnata dalle divisioni e dai contrasti religiosi? Sono stati «religiosamente» ricomposti dal dialogo tra fratelli separati? In definitiva: come sottoporre a verifica scientifica il dialogo tra le religioni come modello culturale di relazioni tra civiltà? Come analizzare i processi che mette in moto?

Per ora preferisco affrontare il problema religioso dell'Europa storicamente, senza pregiudizi laicistici: nessuno può negare l'incidenza culturale del Cristianesimo sulla formazione dell'identità dell'Europa (come ignorare Carlo Magno? Come non tener conto della «repubblica cristiana»?), ma nessuno può trasformare questa «formazione» contingente in «forma» necessaria ed ineliminabile, quasi trascendente. Le origini cristiane non possono diventare principi ontologici e/o assiologici, al punto da ispirare le costituzioni che per loro natura sono civili, e non religiose. Aggiungo che tutti coloro che rivendicano con forza le radici cristiane dell'Europa, dal Papa ai nostri teo-conservatori, non si accontentano di un'innegabile contingenza storica, ma

[1] Si veda: S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale,* Garzanti, Milano 1997; Z. Baumann, *La società dell'incertezza,* Il Mulino, Bologna 1999; S. Gruzinski, *La pensée métisse,* Fayard, Paris 1999.

pretendono un fondamento come orientamento forte dei valori, tale cioè da escludere tutti coloro che non ne riconoscono la validità strutturale a livello pratico, anche indipendentemente della loro fede individuale. Altro che dialogo tra religioni: l'ortodossia finisce con l'escludere ogni forma di meticciato culturale, rinchiudendo l'identità entro i confini di un'appartenenza esclusiva, teologicamente fondata e moralmente operativa. E' quasi inevitabile che l'identità forte diventi «orgoglio» di appartenenza e «rabbia» contro altre strutture di senso simmetriche ed inverse, come l'Islam, fino a mettere in moto fobie simboliche ed esplosioni sociali, che hanno poco a che fare con i principi di uguaglianza della società civile europea. Non sviluppo questo tema troppo conosciuto, tenendo conto del grande successo dei libri di Oriana Fallaci: in essi le religioni sono al servizio della geopolitica dello «scontro delle civiltà», e il Cristianesimo al servizio di un Occidente che deve ritrovare le ragioni della sua forza di senso e del suo potere istituzionale: una nuova e più sofisticata colonizzazione politica del nostro immaginario culturale?

I problemi che occorre invece affrontare sono l'interculturalità, come sistema di relazioni tra culture intese come ordini sociali e simbolici del mondo -tornerò sul concetto di cultura e sulla differenza tra cultura e civiltà- e gli strumenti critici che abbiamo a disposizione nel nostro paese per comprendere la globalizzazione attuale, che rompe tutti gli equilibri raggiunti dalla modernità e le conseguenti visioni del mondo. Devo subito dire che la situazione generale è poco originale e a volte persino provincialmente ironica: importiamo da fuori, soprattutto dagli Stati Uniti, i problemi (basti pensare al già citato «scontro delle civiltà») e le modalità di analisi e soluzione, per poi applicare queste ultime a necessità e processi storici diversi. E' certamente grave storicamente e antropologicamente non capire che in termini relazionali e persino geopolitici l'Islam pone problemi diversi (compresi i fenomeni di immigrazione e di mercato del lavoro) all'Europa e agli Stati Uniti, ma è ancora più grave servirsi delle stesse prospettive storiche e degli stessi modelli antropologici, in nome di un Occidente unico, costruzione certamente moderna, ma che la globalizzazione e la pluralità dei rapporti tra civiltà tende a mettere in crisi e persino a superare[2]. Noi continuiamo a dividerci tra un'identità forte ed irriducibile che ispira la nostra destra politica e culturale e un multiculturalismo relativista e tollerante che si nasconde nella sinistra buonista, nel cattolicesimo riformatore e nel capitalismo caritatevole, ma pochi sanno che queste due modalità di approccio fanno parte dello stesso modello multiculturalista americano, erede postmoderno della concezione culturologica della modernità mitteleuropea. Oscilliamo da un polo all'altro di una codificazione ermeneutica, e non usciamo dai problemi sociali e simbolici che appartengono a noi europei e ai nostri modi di pesare e vivere le relazioni con le altre civiltà. Di più: utilizziamo nel presente modelli «altri» e dimentichiamo la nostra storia che ha inventato strutture simboliche capaci di rendere compatibili differenze e di includerle in orizzonti storici di possibilità.

Un esempio può essere utile. Il nostro paese non ha una seria politica estera anche perché non elabora da tempo una riflessione storico-antropologica sulle relazioni tra le civiltà: grazie alla globalizzazione dell'economia e alle inevitabili conseguenze

[2] Su questo sono interessanti le analisi diverse, ma convergenti di J. Habermas, *L'Occidente diviso,* Laterza, Bari 2005; F. Heisbourg, *La fin de l'Occident? L'Amérique, l'Europe et le Moyen-Orient,* Odile Jacob, Paris 2005.

interne al nostro sistema produttivo, ci siamo finalmente resi conto dell'esistenza della Cina, ma nessuno si chiede in quali e quante università italiane si studia lingua, storia e cultura di questo grande paese. Pochi però sanno che l'Occidente moderno ha cominciato a conoscere la Cina, agli inizi del XVII secolo, grazie al lavoro scientifico di un gesuita italiano, Matteo Ricci[3], che, da vero uomo-mondo, ha cominciato a comparare le strutture simboliche e politiche delle due civiltà, ponendo interrogativi di mediazione e di compatibilità al pensiero religioso e civile dell'Europa. Non voglio qui fare polemiche strumentali, ma solo stimolare una riflessione: a livello simbolico e conoscitivo l'Italia di Matteo Ricci era più aperta al mondo e più consapevole delle differenze culturali di quella attuale, e questo certamente non è il modo migliore per comprendere e governare la globalizzazione dei rapporti tra civiltà! Vorrei provocatoriamente aggiungere: neppure gli evidenti interessi del nuovo capitalismo[4] riescono a farci riflettere sui nostri pregiudizi etnocentrici e sulle nostre false certezze universalistiche. Vorrei approfondire questo tema, ma mi limito ad invitarvi a pensare alla scarsa conoscenza che abbiamo del mondo arabo e dell'Islam, per non parlare di un intero continente come l'Africa, abbandonato e dimenticato dall'Europa dopo il disastro culturale e politico del colonialismo.

La complessità dei mondi contemporanei ci spaventa prima simbolicamente e poi politicamente: li conosciamo troppo poco e male per elaborare una politica di distensione, di compatibilità e di pace sociale. E' necessaria una svolta radicale: se continuiamo a ragionare in termini di forze tradizionali e con strumenti tipici della guerra fredda e della necessaria difesa tra sistemi contrapposti e incommensurabili, abbiamo già perso: la minaccia quotidiana dei kamikaze è un segno della trasformazione del conflitto e dei rapporti di forze della modernità. Il problema del senso culturale, non sempre riducibile a fanatismo religioso, irrompe nel campo della politica e ne trasforma radicalmente le regole e le prospettive; se poi i sistemi di senso sono molteplici e differenziati, anche le politiche diventano multidirezionali e imprevedibili. Nelle società complesse i processi di decisione non possono mai fare a meno dei sistemi di conoscenza (basti pensare al grande potere simbolico e politico della tecnica): oggi la politica e la democrazia non possono permettersi di ignorare la complessità dei rapporti tra civiltà come problema del presente e dell'immediato futuro. Quando si conosce poco e male l'alterità culturale, si comprende poco e male il proprio presente: le guerre del presente sono pensate dalla nostra classe dirigente (non solo politica, ma anche economica, intellettuale, ecc.) in termini di religione e/o di politica? Tutti invitano alla cautela, raccomandando di non confondere il fondamentalismo dei kamikaze con l'Islam, perché non tutto l'Islam è fondamentalista! Ma allora si tratta di un conflitto religioso, anche se nel nostro immaginario collettivo questo giudizio negativo non può riguardare tutti i credenti di un'altra religione monoteistica. Si potrebbe sostenere che si tratta di un conflitto politico, ma in questo caso si dovrebbe parlare di stati, di rapporti economici, ecc. e non fare appello al dialogo tra le religioni per risolvere i problemi conflittuali della politica internazionale. Non si tratta di una

---

3 La bibliografia specialistica su Ricci cresce continuamente. Per un primo approccio alla vita e all'opera del grande gesuita, sono utili M. Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming,* Mondadori, Milano 2005 e F. Mignini (a cura di), *Padre Matteo Ricci. L'Europa alla corte dei Ming,* Mazzotta, Milano 2005 (catalogo della mostra promossa dall'Istituto Matteo Ricci per le relazioni con l'Oriente, Roma, Complesso Monumentale del Vittoriano, 11 febbraio-10 aprile 2005).

4 R. Sennet, *La cultura del nuovo capitalismo,* Il Mulino, Bologna 2006.

questione nominalistica e/o di classificazione categoriale, ma più profondamente della nostra incapacità di comprendere storicamente e antropologicamente l'alterità, che proprio per questo ci appare radicale. Le conseguenze culturali sono inevitabili: la confusione provoca paura, ed invece di cominciare a elaborare un nuovo sapere capace di evitare le cause sostanziali, cerchiamo di allontanare gli effetti con una politica della sicurezza difensiva, creando nuove frontiere dell'immaginario e mettendo in moto pratiche di riduzione di democrazia, in nome della sicurezza simbolica e politica. Ad uno sguardo da lontano tutto questo appare scientificamente incomprensibile e politicamente perdente: occorre perciò capire di più e meglio. Cosa significa «civiltà, quando parliamo di «scontro delle civiltà»? Quale il valore che diamo al concetto di «cultura» quando insistiamo sul modello «multiculturale»? C'è un'alternativa possibile al multiculturalismo? Dove trovarla? Come metterla in azione a livello simbolico e nella pratica sociale? Dall'impasse del presente si può uscire solo con nuovi strumenti critici e comparativi, che non a caso rimettono in discussione il nostro passato culturale e la nostra capacità di immaginare un futuro diverso dal presente, senza rinunciare al fascino della trasformazione sociale e alla seduzione dell'utopia simbolica.

Il concetto di cultura è alla base dell'antropologia e rinvia generalmente e genericamente ad un sistema di valori e di modelli di comportamento di un popolo in un momento determinato della sua storia. Etimologicamente deriva dal verbo latino «colere» che significa «coltivare», anche in senso non materiale: basti pensare al «culto» religioso e alla «cultura animi» che possiamo tradurre come «coltivazione dello spirito» e/o semplicemente «cultura» in senso simbolico. Trascurando qui le connotazioni aristocratiche e storico-politiche del suo significato, occorre dire che il suo uso «marcato», anche antropologico, comincia nella società mitteleuropea, dopo la rivoluzione francese, anche in opposizione al campo semantico di «civiltà» e/o di «civilizzazione». «Kultur» è prima di tutto il complesso insieme delle attività simboliche e «spirituali» di un popolo, con una precisa gerarchia di codici culturali: le espressioni più immediate dello «spirito» sono il pensiero, l'arte, la musica, il linguaggio, il mito e ovviamente la religione, mentre tutto ciò che rinvia al sistema sociale e alle strutture istituzionali è gerarchicamente subalterno. Questa gerarchia è morfologicamente operativa: la morale (la religione?) governa il diritto, come il pensiero simbolico dovrebbe governare le dinamiche sociali, in un macrosistema culturale che non a caso si esprime con l'idealismo filosofico e con il romanticismo delle arti che interpretano. Occorre inoltre segnalare che qui il popolo è pensato principalmente in senso etnico, con un rinvio romantico alla «natura» e allo «spirito» in essa implicitamente presente in potenza, ovviamente da mettere in azione «coltivandolo» con la forza e le giuste forme della maieutica. Il richiamo alla Grecia classica è qualcosa di più di una suggestione archeologica e storica: il fondamento etnico, lo «spirito del popolo», la morfologia della «paideia» fanno della «kultur»un modello storico-culturale applicabile ad ogni etnia considerata in sé e per sé, ma privo di ogni capacità di inclusione di diversità relazionali e di generalizzazione universalistica. Ne deriva la possibilità di un'etnologia storica ed idiografica, classificatoria e differenzialista, ma senza tensioni scientifiche verso un'antropologia come scienza generale dell'uomo capace di ripercorrere comparativamente il processo di civilizzazione.

Il concetto di civiltà, nella storia moderna tipicamente italiano e poi francese e inglese, è legato alla struttura della «civitas» romana: la città come insieme strutturato di cittadini resi uguali dai diritti civili, indipendentemente dalle appartenenze etniche, religiose, ecc. La «civilitas» è un modello di comportamento, una modalità «cortese» di relazioni sociali, una pratica di buone maniere, che derivano non tanto

dalla «città» come luogo di nascita e/o di identità culturale, ma come sistema di relazioni tra cittadini. Qui il popolo non è pensato in termini etnici, ma giuridico-civili: il «populus» ha a che fare con il «publicus», e le prime città-stato della modernità italiana pensano se stesse in termini di «res publica», anche per opporsi alla universale e religiosa «repubblica cristiana» della tradizione medioevale. Non a caso persino il Cristianesimo in Occidente ha fondato il suo universalismo religioso e politico come «civitas Dei» (Sant'Agostino). Il concetto di civiltà è diverso da quello di cultura prima di tutto perché privilegia i rapporti sociali e il sistema giuridico e istituzionale: conseguentemente i codici più importanti diventano il diritto, le istituzioni politiche, l'economia, il sistema sociale e la sua organizzazione, mentre le strutture «spirituali» sono analizzate come costruzioni simboliche, storicamente determinate e antropologicamente arbitrarie, delle diverse società in azione.

Di più: questa diversa prospettiva ci fa comprendere anche come storicamente ci siamo rapportati agli altri nel lungo cammino della modernità. Subito dopo la scoperta del Nuovo Mondo, l'Occidente si è posto il problema dell'identità degli altri: barbari e quindi naturalmente schiavi, o selvaggi e quindi arretrati solo per condizioni ambientali di vita e di strumenti culturali a disposizione? Vorrei sottolineare che il concetto di barbarie rinvia ad una mancanza «naturale», quindi deterministica e storicamente irrimediabile, mentre quello di «sauvagerie» sottolinea una contingenza spazio-temporale che può essere superata con un adeguato processo di civilizzazione: se i selvaggi si oppongono ai civili come gli uomini che vivono nella foresta si oppongono agli uomini che vivono nella città, è sufficiente fondare città nella foresta, esportando diritti e buone maniere culturali, per costruire un progetto antropologico tendenzialmente universalistico. Non intendo dire che le cose sono andate in questo modo -la colonizzazione ha avuto effetti drammatici sia a livello politico sia a livello simbolico-, ma solo sottolineare differenze concettuali che hanno una grande importanza nella storia delle relazioni tra civiltà: provate ad immaginare gli effetti politici di un colonialismo fondato su una barbarie naturale e su un destino di schiavitù e di oppressione, non solo socialmente condivisi, ma anche teologicamente predeterminati! Se la cultura di un popolo dipende in qualche modo dalla sua struttura etnica, il rapporto tra natura e cultura diventa biunivoco, limitando lo spazio dell'elaborazione simbolica ai propri simili, e spesso affidandola ai più puri della comunità «spirituale».

Questa forte struttura comunitaria è moltiplicabile - più etnie, diverse culture - e differenzialista: la differenza delle culture dipende dalla diversa morfologia, e quindi dal grado diverso di sviluppo dello «spirito», in qualche modo legato alle differenze della natura umana. E' certamente vero che lo spirito soffia dove vuole, ma è anche vero che questo principio di indeterminazione fa parte della stessa natura dello spirito culturale che perciò nasconde i grandi determinismi della natura. La civiltà è invece fondata su rapporti sociali voluti storicamente, e non dati dalla natura: se voglio fondare qualcosa sul sociale e sul contrattuale, devo per forza di cose non solo eliminare le differenze naturali, ma anche evitare di pensare ogni diversità naturale e/o culturale in termini di determinismo storico. Non a caso il fondamento della civiltà è l'uguaglianza data dalle relazioni, prima ed oltre ogni differenza fisica e/o di appartenenza comunitaria: l'uguaglianza civile è il presupposto ed insieme il limite delle libere espressioni delle differenze. Storicamente si è usciti dalle guerre di religioni con l'invenzione culturale politica della uguaglianza civile che ha reso compatibili le appartenenze e le fedi religiose, le determinazioni etnico-culturali, e persino i diversi orientamenti sociali verso il futuro. Il multiculturalismo americano, che richiama la

prospettiva della «cultura», rinvia, di fatto, ad appartenenze identitarie forti e spesso inconciliabili, anche a costo di andare oltre l'orizzonte della tolleranza: la radicale differenza «spirituale» può al massimo condurre alla «politica del rispetto»[5], che è la versione buonista e «caritatevole» dell'esclusione e della «sauvagerie» differenzialista. Qui si parte comunque dalla differenza, anche quando si cerca di elaborare strategie capaci di attenuarne gli effetti sociali: in definitiva quando si parla di identità forte e pura, c'è sempre qualche «comunità» pronta a rivendicare più forza di valori e più purezza di comportamenti, anche inventando appartenenze fittizie e/o costruzioni storiche congetturali[6]. La struttura della civiltà è invece inclusiva delle differenze e ne cerca le possibili compatibilità sia a livello sociale e politico sia a livello simbolico: il repubblicanesimo è stato ed è ben diverso dal nazionalismo! Non posso qui approfondire tutte le implicazioni storiche e antropologiche di questi due modelli di analisi, ma devo stimolare, anche se solo con accenni, qualche riflessione comparativa.

La nazione è in qualche modo una sorta di traduzione politico-istituzionale della natura, in quanto rinvia ad una «nascita» (da determinati ascendenti -ius sanguinis- o in un determinato posto-territorio -ius loci-) che segna - si tratta non di un simbolo arbitrario, ma di una segnatura indelebile- l'essenza del proprio essere e della propria storia. Tutti sapete bene a cosa può condurre l'esasperazione di una simile ideologia politico-culturale; se essa rinasce oggi in nome di qualche teologia monoteistica, gli effetti possono essere disastrosi. La «res publica» -lo Stato- invece trova fondamento esclusivo sui «diritti civili» della cittadinanza, e solo grazie ad essi possiamo parlare di società civile come «auctoritas» della politica e dell'esercizio del potere («potestas»). Non a caso la democrazia dei moderni è nata all'interno di questa prospettiva antropologica, come logica rappresentanza di una società civile, e insieme di una socio-logica generalizzabile ed inclusiva. All'interno di questa pratica sociale sono nati, infatti, i saperi della sociologia e dell'antropologia sociale, che passano dall'analisi interna dei propri sistemi sociali ad un orizzonte generale capace di includere tutti gli uomini che vivono necessariamente in relazione con gli altri e non possono non pensare se stessi se non con e all'interno di questa relazione.

E' evidente che si tratta di due modelli di analisi che nella realtà interagiscono in modo diverso e in contingenze storiche determinate: l'opposizione qui delineata è quindi metodologica e serve a chiarire dinamiche culturali. Quando ad esempio parliamo di Stati nazionali, possiamo pensare sia a una nazione che si auto-istituzionalizza in Stato, sia a una concezione della «res publica» generale che si particolarizza statualmente in una nazione: la prima è in verità una Nazione-Stato -il vero nazionalismo!-, la seconda è uno Stato-Nazione - la vera democrazia moderna! È necessario riflettere su queste differenze non marginali per comprendere la nostra storia recente e soprattutto le dinamiche delle relazioni tra civiltà che la globalizzazione mette in azione, anche nel difficile processo di costruzione europea. E' evidente che il superamento degli Stati nazionali è una necessità, ma un orientamento culturologico può

[5] Su questo è fondamentale C. Taylor, *Il multiculturalismo e la politica del riconoscimento,* Feltrinelli, Milano 1994. Interessante il dibattito in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento,* Feltrinelli, Milano 1998.

[6] B. Anderson, *Comunità immaginate. Riflessioni sulle origini e la diffusione del nazionalismo,* manifestolibri, Roma 1996. Questo vale anche per le grandi potenze culturali e politiche del nostro presente: per una rapida conferma basta leggere criticamente S.P. Huntington, *La nuova America. Le sfide della società multiculturale,* Garzanti, Milano 2005.

portare al massimo ad un federalismo di diversità, mentre una prospettiva «civile» spinge nella direzione di un grande Stato con una politica comune sui problemi più urgenti: un processo in atto che mostra chiaramente le nostre diverse concezioni storiche e antropologiche ereditate dalla modernità. In questo contesto più generale deve, a mio avviso, essere ripensato lo statuto e il ruolo di ogni «minoranza» (linguistica, culturale, ecc.): se essa è pensata in sé e per sé, cioè in termini di differenza culturale e di purezza assiologica, nessun federalismo può salvarne l'autenticità strutturale e differenzialista; se invece è inserita in un contesto di relazioni «civili» che garantisce l'uguaglianza prima di mettere in moto il diritto alla differenza, può esprimere non solo la propria visione del mondo, ma anche pretendere riconoscimenti politici intesi come sottosistemi amministrativi capaci di valorizzare la propria specificità. Non sono in discussione la differenza e il suo valore di senso, ma la struttura complessiva delle relazioni e le sue priorità di valore: la prospettiva «culturale» pensa la differenza in sé e per sé e quindi in opposizione all'alterità, facendo dell'uguaglianza una sorta di compromesso possibile e contrattualmente arbitrario, l'orizzonte della «civiltà» antepone l'uguaglianza delle relazioni come luogo garantito e strategico dell'espressione della ricchezza delle differenze, che esistono solo in quanto prodotto delle relazioni. D'altra parte sappiamo tutti che ogni «minoranza» si definisce in relazione a (e all'interno di) uno specifico sistema sociale, ed ogni trasformazione sistematica comporta la ridefinizione delle strutture comunitarie delle identità differenziali: è uno dei grandi problemi sociali e antropologici della costruzione europea.

Di più: l'Europa è anche -ed è un aspetto importante e troppo trascurato dai mezzi di comunicazione di massa- il contesto storico-culturale e il luogo politico di una grande discussione pubblica del modello multiculturalista dell'antropologia e della politica, elaborato negli U.S.A. e in Canada[7]. Si tratta, infatti, non solo di riflettere sulla sorte della modernità occidentale, ma di analizzare criticamente il presente delle relazioni tra civiltà proprio a partire dalle diverse modalità di pensare l'alterità e le relazioni con essa: non a caso il multiculturalismo americano è legato alla cosiddetta postmodernità, che parte dal presupposto della fine della modernità[8] della «vecchia Europa», mentre il processo di costruzione della nuova Europa sembra valorizzare la coscienza storica e antropologica di una «surmodernità»[9] intesa come surplus di relazioni e di connessioni già evidenziati dal processo «civile» della prospettiva antropologica della modernità occidentale. Non posso qui riassumere l'intero dibattito e la complessità dei problemi posti dalle due diverse prospettive, ma è importante tornare sul tema dell'identità e delle relazioni con l'alterità, che sembrano oggi al centro del dibattito pubblico, sia a livello simbolico sia a livello politico. Abbiamo già

---

7 Ho già citato l'interessante discussione tra Taylor e Habermas, ma il dibattito è molto ricco e interessante: si veda ad esempio: J. Habermas, *L'inclusione dell'altro,* Feltrinelli, Milano 1998; C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide,* Il Mulino, Bologna 2006; G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione,* Bollati Boringhieri, Torino 2003; G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica,* Rizzoli, Milano 2000; A. Sen, *Identità e violenza,* Laterza, Roma-Bari 2006.

8 I riferimenti antropologici sono soprattutto il già citato Taylor, C. Geertz, *Interpretazione di culture,* Il Mulino, Bologna 1987 e *Antropologia interpretativa,* Il Mulino, Bologna 1988; J. F. Lyotard, *La condizione post-moderna,* Feltrinelli, Milano 1985.

9 M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia dei mondi contemporanei,* Elèuthera, Milano1993; e *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia,* Bollati Boringhieri, Torino 2000.

visto che «cultura» come «spirito di un popolo» rinvia ad una identità etnico-culturale, ad una «comunità» di simili che «sentono» allo stesso modo e si muovono nella stessa direzione: grazie alla casualità della nascita si appartiene ad una società, ad una lingua, ad una storia culturale, a determinati modelli di comportamento, fino ad assumerli come orizzonte unico di azione pratica e di trascendimento nel valore. E' questa l'identità che fissa un'origine come forma sostanziale, condiziona lo sviluppo come espressione di una morfologia, determina il futuro come una sorta di destino comunitario: il fine individuale è inscritto nel dover essere collettivo, e la libertà non è mai scelta tra alternative di valori, ma impegno differenziato in un processo che ha già una direzione e un senso. E' evidente che qui identità e cultura coincidono in modo strutturale, nel segno della forte differenziazione in termini di valori e di gerarchia interna al sistema -i diversi gradi di valore e di purezza non possono non avere conseguenze anche a livello di gerarchia sociale!- e di relazioni tra sistemi -le differenze di senso, che oggi in modo quasi tragico parlano in nome di Dio, producono ed esprimono insieme strategie geopolitiche, economiche e militari.

La civiltà invece definisce l'identità non come un «dato» dalla e della natura, ma come un «voluto» dalla e della elaborazione simbolica a partire dalla complessità delle relazioni sociali, che nella pratica della vita segnano il nostro essere nel mondo e il nostro divenire nella storia culturale. L'identità è per forza di cose variabile, contingente e arbitraria a tutti i livelli: la libertà presuppone conoscenza delle alternative, comparazione tra sistemi di senso, scelta cosciente nel presente e possibilità di continuare a scegliere nel futuro, etica storica della responsabilità nella contingenza delle relazioni coinvolte, discussione pubblica capace di evidenziare le buone ragioni degli altri e di immaginare regole di inclusione sociale e di compatibilità simbolica delle differenze. Lévi-Strauss scrive: « Se si suppone che anche l'identità abbia le sue relazioni di incertezza, la fede che noi ancora abbiamo in essa potrebbe non essere altro che il riflesso di uno stato di civiltà, la cui durata sarà stata limitata a qualche secolo.

Allora, però, la famosa crisi dell'identità, di cui si parla ripetutamente, acquisterebbe un significato del tutto diverso. Essa apparirebbe come un indizio commovente e puerile del fatto che le nostre piccole persone si avvicinano al punto in cui ciascuna deve rinunciare a considerarsi come essenziale, per vedersi ridotta a funzione instabile e non a realtà sostanziale, luogo e momento, egualmente effimeri, di concorsi, scambi e conflitti cui partecipano, da sole e in una misura ogni volta infinitesimale, le forze della natura e della storia, supremamente indifferenti al nostro autismo»[10].

Questa rivoluzione teorica e metodologica è tipica della tradizione «civile» che da sempre caratterizza l'antropologia francese e continua a produrre contributi significativi sul tema[11] in aperta polemica con la tradizione culturologica e multiculturalista. In definitiva se ci interroghiamo sulla nostra identità individuale e/o collettiva, scopriamo che essa è una costruzione relazionale storicamente contingente e antropologicamente arbitraria: non esiste identità senza relazioni, e non esistono relazioni senza relazioni tra relazioni. Persino il concetto di persona, evocato da Lévi-Strauss, non è altro che un insieme strutturato di status e di ruoli derivanti dai rapporti sociali

[10] C. Lévi- Strass (a cura di), *L'identità,* Sellerio, Palermo 1980, p. 13.

[11] Si veda ad esempio J.-L. Amselle, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove,* Bollati Boringhieri, Torino1999; A. Maalouf, *L'identità,* Bompiani, Milano 2005; F. Remoti, *Contro l'identità,* Laterza, Roma-Bari 1996.

e simbolici, che cerchiamo faticosamente di scegliere a partire dalla convivenza civile e dalle regole di uguaglianza, come presupposti delle relazioni di fatto e delle regole di diritto che caratterizzano la nostra vita e il nostro mondo della vita. Vorrei far notare che in una «comunità» culturale, non esiste la persona, ma l'individuo inteso come parte indivisibile dello stesso spirito; conseguentemente la società o mette in pratica gli unici valori possibili e pensabili o diventa una finzione contrattuale, ovviamente prodotta e strutturata da interessi materialistici, e perciò banale, priva di autenticità e di forza spirituale. In una società orientata civilmente invece la personalità è una costruzione soggettiva e libera che riconosce la generalizzazione ugualitaria della società civile e antepone il contratto sociale ad ogni scelta pratica del possibile e ad ogni determinazione simbolica del pensabile, a partire dalla grande tradizione del pensiero filosofico e politico di Rousseau e della ragione civile dell'Illuminismo e della rivoluzione democratica moderna.

L'aspetto più interessante di questi due modelli antropologici, che -lo ripeto per evitare equivoci- sono solo metodologici e critico-comparativi, è il diverso approccio all'alterità in generale e alla molteplicità dei sistemi socio-culturali del mondo contemporaneo. Il multiculturalismo parte dalla differenza storica delle culture, servendosi anche di riferimenti etnico-naturalistici, per pensare la loro uguaglianza in termini di moralismo astratto: in definitiva ogni sistema di valori risolve a suo modo e con le proprie possibilità-capacità i grandi problemi della natura umana, ed è quindi immorale e/o eticamente inopportuno rivendicare ogni sorta di superiorità di diritto, affidando al libero mercato delle costruzioni simboliche ogni sfida di senso, essendo ovviamente certi della vittoria del migliore dei mondi possibili. Peccato che, di fatto, le cose non stanno in questo modo sia a livello teorico-simbolico sia a livello pratico-politico: questo neouniversalismo naturalistico postmoderno è tanto teoricamente etnocentrico quanto politicamente interessato, soprattutto nella sua deriva comparativamente relativistica. Le culture non sono moralmente uguali: esse, più che risolvere gli stessi problemi degli uomini, problematizzano diversamente i grandi determinismi della natura e cercano quindi praticamente e simbolicamente di affrontare problematiche specifiche. L'esempio più evidente è il determinismo della morte individuale: essa è naturalmente uguale per tutti gli uomini, ma è un problema culturale diverso e come tale è affrontato. Le religioni che annunciano una salvezza eterna sono più un'eccezione che una regola nel complesso generale dei sistemi di valori: basta pensare alle civiltà classiche dell'Occidente per rendersene conto. I Greci si interrogavano più su ciò che c'era prima del presente storico che sulla fine e sul fine della storia individuale e collettiva: i loro miti si limitano a raccontare le origini strutturali degli uomini mortali, senza annunciare un aldilà della vita e della storia.

E sappiamo quanto la civiltà cristiana ha dovuto lottare contro questo paganesimo dell'immaginario e del senso della vita. Un altro esempio è l'attuale dibattito sulla necessità dei diritti umani: se essi fossero fondati sulla natura, le culture non dovrebbero avere problemi a riconoscerne la validità e il valore universale! Sappiamo bene che così non è storicamente e dobbiamo interrogarci sulle ragioni antropologiche: la natura umana in verità non ha nulla di uguale, ma, come la moderna genetica tende a dimostrare, è il luogo selvaggio delle differenze e delle gerarchie, dei rapporti tra forze e delle connessioni casuali, persino delle discriminazioni e delle condanne senza colpa. Le culture possono o ipostatizzare a livello simbolico queste differenze, fondando gerarchie e subalternità sociali sul dato immodificabile della natura - basti pensare alla diversità sessuale trasformata in gerarchia di genere, o alle differenze etniche trasformate in ideologia distruttrice e/o in movimento razzista- o porre il

problema dell'uguaglianza civile contro i determinismi della natura e contro le manipolazioni strumentali messe in azione dai sistemi sociali. Non a caso noi parliamo di diritti umani come costruzione civile e politica: essi nascono come diritti dei cittadini e possono essere applicati a tutti gli uomini come cittadini del mondo; sono «umani» grazie ad un processo storico e sociale di generalizzazione e di inclusione civile, e non in quanto fondati su una comune appartenenza naturale.

Tutto questo ha conseguenze impensabili a livello pratico: il libero mercato dei valori culturali, più che fondarsi su un'uguaglianza morale naturalmente fondata, è espressione di una logica interamente storico-culturale che applica ai valori simbolici le stesse regole del mercantilismo individualistico e conflittuale, senza tener conto delle diverse forze coinvolte e senza mettere in azione regole condivise di relazioni e di scambi. Si tratta di un vero e proprio mercato selvaggio: ci si augura la vittoria del migliore, ma già si conosce il vincitore! Era la logica del «melting pot» e ne conosciamo i risultati culturali e politici. Ora la strategia è più sofisticata, grazie alla tolleranza dei vincitori: siamo arrivati alle politiche del riconoscimento, alla pratica della mistificazione politica con buone dosi di buonismo «politically correct»: occorre riconoscere con tolleranza anche le ragioni degli altri! Il risultato è comunque garantito: fino a quando si può, occorre tollerare; quando diventa impossibile a livello di valori non negoziabili ed impraticabile a livello politico, il conflitto diventa inevitabile!

La tolleranza dei moderni nasceva dall'esigenza politica di evitare i conflitti religiosi cercando un compromesso di compatibilità capace di garantire il libero esercizio dei valori religiosi a livello privato, a partire dalla priorità strutturale dell'uguaglianza civile e pubblica; quella postmoderna ne rovescia presupposti e procedure: la priorità è il sistema comunitario dei valori che si rapporta agli altri con la tolleranza possibile, cioè a patto di non rinunciare ai propri principi fondamentali, fino all'inevitabile conflitto che non può non essere uno «scontro delle civiltà». Di più: occorre stare attenti alle possibilità dell'esito conflittuale e mettere in moto sistemi di conoscenza antropologica capaci di individuare preventivamente pericoli e rotture, in modo da favorire processi di decisione più rapidi: il multiculturalismo antropologico diventa così funzionale non solo al sistema americano della religione civile, ma anche alla geopolitica della guerra preventiva. E noi lo importiamo acriticamente, parlando della necessità delle radici, della forza necessaria dell'identità, della salvezza dell'Occidente e persino di un ritorno alla religione come ancoraggio necessario in un sistema politicamente debole e quindi incapace di affrontare le sfide della globalizzazione. Invece di cercare modelli alternativi, ci limitiamo a tradurre acriticamente in termini europei la visione americana di Huntington.

E' una sorta di rassegnazione storica e antropologica: perché arrendersi alla pratica di una tolleranza differenzialista, relativistica e culturologica dimenticando le conquiste di diritto e, di fatto, di quella inclusiva, generalizzante e civile della modernità europea? Come confondere una tolleranza che parte dalla giustizia e dall'uguaglianza con quella che si pone e si impone come rimedio caritatevole e volontaristico della inevitabile differenza, pensata e vissuta come originaria disuguaglianza? Come insegnavano i filosofi antichi, la tolleranza è la quarta virtù cardinale se e solo se diventa equilibrio tra le altre tre (sapienza, giustizia e fortezza), mentre in sé e per sé non ha senso. Si può tollerare l'ingiustizia, l'esercizio arbitrario della forza, l'arroganza del sapere acritico? Oppure, per tornare al dialogo tra le religioni, come tollerare chi pretende di parlare e di agire, anche politicamente, in nome di Dio? Si può democraticamente discutere una morale divina che si impone come orizzonte della politica e del diritto? Come possono essere tolleranti e democratici i teoconservatori?

Non si tratta forse di un fondamentalismo culturale inverso e simmetrico, strategicamente usato a livello politico per opporsi a quello dell'Islam? Se è così, diventa inutile teorizzare lo «scontro delle civiltà», perché è già in azione, e con una violenza senza precedenti. Esiste un modello alternativo?

Sono rimasto particolarmente colpito dai modelli plurilinguistici qui esposti, che richiamano le relazioni, le connessioni, le interferenze, le pratiche relazionali in una sorta di ortopratica meticcia come processo di costruzione di compatibilità. A mio avviso questi modelli seguono le strategie dell'antropologia che si richiama all'orizzonte della civiltà ed alla pratica dell'inclusione sociale delle differenze e della loro compatibilità simbolica. Non c'è lingua mista senza compatibilità, non c'è civiltà senza vero meticciato culturale: altro che tolleranza! Occorre ripartire dall'uguaglianza di diritto per mettere in moto tutte le strategie capaci di realizzarla, di fatto: è un dato costitutivo e costituzionale della civiltà. Forse occorre cominciare a fare a meno persino del concetto di cultura per ripensare la nostra identità relazionale, la nostra lingua di comunicazione, i nostri codici di comportamento individuali e collettivi, il nostro immaginario sociale che deve continuare a lottare contro i grandi determinismi della natura. Storicamente le grandi civiltà hanno costruito se stesse mettendo in azione un continuo meticciato: è da sempre anche la struttura di continuità storica dell'Occidente, in qualche modo la sua identità paradossale, al di là di ogni trionfalismo evoluzionistico e di ogni orgoglio etnocentrico.

Occorre rimettere in moto subito questa immaginazione sincretica ed impura, ma efficace e creativa sia livello di valori generalizzabili sia a livello pratico-politico di regole contrattualmente condivise. Senza dimenticare le nostre piccole e significative appartenenze relazionali, occorre ripartire da esse vivendole non come destino autoreferenziale e difensivo, ma rimettendone in gioco la ricchezza nelle e con le relazioni con altri sistemi di identità e di senso della vita. Più che continuare a discutere sui pregi e i difetti della tolleranza, abbiamo il dovere di scegliere prima tra identità culturalmente forte e relazioni civilmente garantite, tra esclusione ed inclusione sociale, tra incompatibilità e compatibilità simbolica delle differenze. Questa scelta presuppone anche la coscienza della fine di ogni universalismo della modernità e quindi l'inevitabile tramonto di ogni prospettiva neocoloniale: il futuro sembra appartenere alle civiltà capaci di elaborare sintesi generalizzabili e inclusive, grazie al lavoro di confronto continuo e di comunicazione pubblica e democratica. Dopo tutto i vecchi valori universali rinviavano ad un passato fondamentale e fondante, ad un presente nostalgico ed ad un futuro senza trascendimento, quelli generalizzabili sono certamente privi di quella essenzialità immutabile, che ci ha risparmiato paure ed insicurezze esistenziali, ma rimettono in moto continuamente la nostra storia individuale e collettiva verso un futuro umanamente possibile. Più che delinearsi come segni della «fine della storia», essi ci permettono di rimettere in moto l'immaginazione culturale con un èthos del trascendimento che non può fare a meno del fascino della trasformazione sociale, e soprattutto di quella seduzione simbolica cui non possiamo resistere proprio perché implicita nell'utopia del pensiero.

Silvana Schiavi Fachin

Le minoranze linguistiche nella prospettiva dell'educazione plurilingue

Premessa

Secondo i dati che ci fornisce la ricerca più accreditata (Grosejean 1982; Nettle & Romaine 2000) non esiste quasi paese al mondo nel quale il bilinguismo non sia presente e si stima che il numero dei soggetti che usano almeno due lingue corrisponda quasi alla metà della popolazione mondiale. Una delle urgenze dell'agenda europea nel campo della politica linguistica[1] è quello di aumentare notevolmente il numero dei cittadini bilingui per riuscire ad accelerare, dopo aver abbattuto le frontiere fisiche, la mobilità dei lavoratori, degli studenti e dei turisti. Si ritiene inoltre che un'accresciuta competenza in almeno due lingue comunitarie[2] favorisca le relazioni tra i diversi popoli che compongono il mosaico dell'Unione e lo sviluppo di quei sentimenti di comprensione e di rispetto che sono la garanzia più sicura per una pacifica coabitazione di genti con lingue, tradizioni culturali e visioni del mondo così diversificate.Sin dagli anni novanta, nella stragrande maggioranza dei documenti, delle raccomandazioni e delle risoluzioni delle istituzioni europee, è ricorrente il proposito di conseguire in Europa un'unità nella diversità.

La cornice di riferimento nella quale s'inserisce oggi la formazione dei cittadini d'Europa è quella dell'accordo di Lisbona. Nel 2000 gli Stati Membri firmarono un documento nel quale si legge: *L'Unione ha (…) un nuovo obiettivo strategico (…) diventare l'economia basata sulla conoscenza più competitiva e dinamica del mondo, (…)*[3]. Nel piano d'azione 2004-2006 della Commissione Europea[4] troviamo un'af-

---

1 Il settimo programma della Commissione Europea inviato al Consiglio d'Europa, al Parlamento Europeo, alla Commissione Europea per gli Affari Economici e Sociali e alla Commissione delle Regioni e recante il titolo *A New Framework Strategy for Multilingualism* pubblicato nel novembre del 2005 ed ora all'esame del Parlamento Europeo, contiene tutta una serie di azioni che dal 2007 al 2013 verranno promosse nel campo della ricerca, dell'educazione, dell'economia, dei servizi e dell'informazione per sostenere i progetti che negli stati membri verranno presentati per sostenere la diversità linguistica e culturale . In questo quadro, l'accrescimento delle competenze plurilingui rappresenta una delle priorità.

2 L'Europa non è infatti il continente che presenta una maggioranza di cittadini bilingui. Un sondaggio recente (cfr. l'Eurobarometro 63,4) mostra che solamente una metà dei cittadini dell'Unione riesce a sostenere una conversazione in almeno una lingua diversa da quella dello stato d'origine. Le percentuali variano a seconda degli stati e delle classi sociali. Mentre il 99% dei lussemburghesi, il 93% dei lettoni e dei maltesi e il 90% dei lituani usano almeno un'altra lingua oltre a quella d'origine, una larga maggioranza degli ungheresi (71%) dei britannici (70%), degli spagnoli, degli italiani e dei portoghesi (64% ciascuno) usano soltanto la lingua del loro stato. Gli uomini, i giovani e coloro che vivono nelle città parlano più frequentemente una lingua straniera delle donne, degli anziani e di coloro che vivono in campagna.

3 Consiglio europeo di Lisbona, marzo 2000.

4 Comunità europee, 2004, *Promozione dell'apprendimento delle lingue e della diversità linguistica* http: //europa.eu.int

fermazione di principio di fondamentale importanza e per la stretta correlazione che intrattiene con l'accordo di Lisbona e per il tema che andiamo sviluppando. A pagina 44 di questo documento si legge: *Una delle chiavi del successo dell'Unione europea come economia basata sulla conoscenza è data dal modo in cui essa affronta la questione dell'apprendimento delle lingue. Se nel corso del decennio a venire essa saprà trattare altrettanto bene temi più vasti come la connessione tra lingua, cultura e diversità, sia la coesione interna che il ruolo dell'Unione nel mondo risulteranno rafforzati. Questo stesso documento affronta inoltre molto lucidamente le ragioni che sostengono la necessità e l'urgenza di agire sul fronte dell'apprendimento delle lingue. I popoli d'Europa formano un'unica Unione composta da un gran numero di nazioni, comunità, culture e gruppi linguistici diversi; si tratta di un'Unione costruita attraverso lo scambio paritario di idee e tradizioni e basata sulla reciproca accettazione di popoli con storie diverse e un futuro comune. Costruire una casa comune dove vivere insieme in armonia - senza rinunciare all'individualità e alla diversità di ciascuno - significa acquisire le capacità necessarie per comunicare efficacemente l'uno con l'altro* e capirsi meglio.

Il fatto di apprendere e parlare altre lingue stimola gli apprendenti - giovani e meno giovani - ad aprirsi verso altre persone e ad iniziare a comprendere altre culture e visioni del mondo, attitudini essenziali in un mondo minacciato dal razzismo e dalla xenofobia. Nel 2005 l'Unione Europea ha vissuto l'allargamento più vasto della propria storia. La nuova Unione deve riuscire ad essere la patria di quasi cinquecento milioni di europei provenienti da ambienti etnici, culturali e linguistici diversi. Sarà ora più importante che mai che i cittadini siano in grado di capire i loro vicini e comunicare con loro.

L'Unione europea sta dando vita a una società fondata sulla conoscenza. L'apprendimento di altre lingue migliora le facoltà cognitive e metacognitive generali, rafforza la comprensione della propria lingua materna, consolida la capacità di lettura e di scrittura e sviluppa le attitudini generali alla comunicazione[5]. La capacità di comprendere e comunicare in altre lingue rappresenta oggi una delle competenze di base che i cittadini devono possedere se vogliono essere membri attivi della società europea.

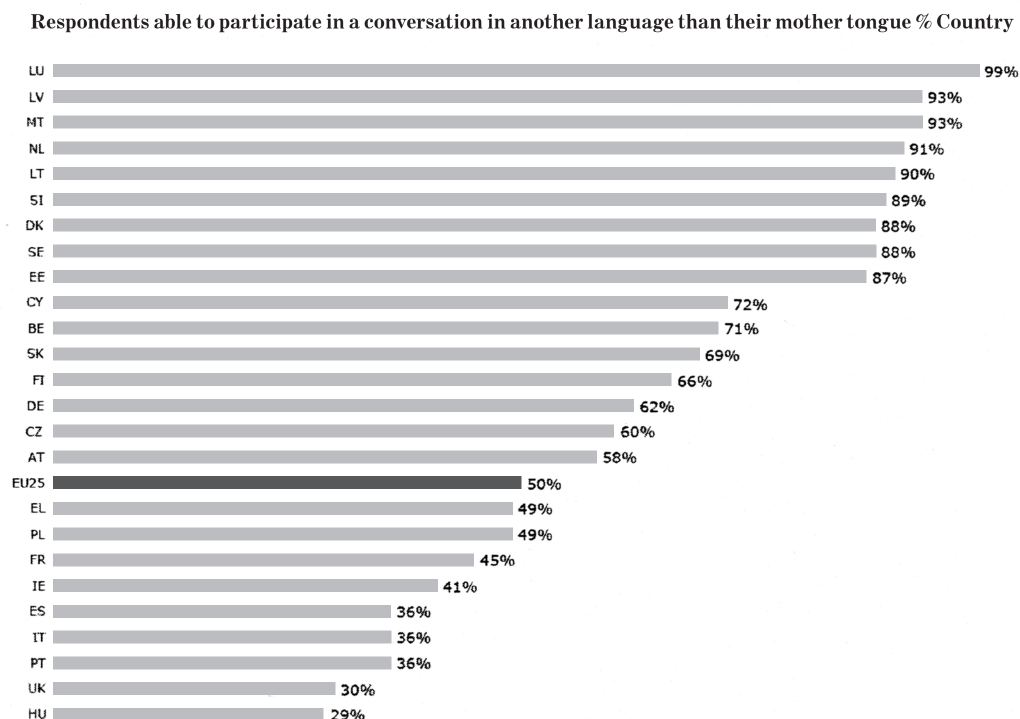
Ho tracciato alcune coordinate per meglio sottolineare l'urgenza che abbiamo nel nostro paese di avviare una politica linguistica innovativa e lungimirante che sia in grado di rivitalizzare una pratica educativa - dalla prima età sino all'educazione degli adulti, ricorrente o permanente o continua - ora piuttosto in affanno, poiché imparare ad imparare rappresenta la via maestra, la scelta irrinunciabile per la costruzione di un nuovo genere di capitale - il capitale umano - che nella New Economy sta sempre più sostituendo il capitale finanziario e le risorse naturali. E non è un obiettivo irraggiungibile se un ampio numero di Stati Membri - la Svezia, la Finlandia, la Danimarca e l'Estonia, per fare solo qualche esempio, e paesi extra-europei, come la Cina e l'India, hanno da molto tempo posto al centro dei loro investimenti la ricerca e la formazione. E i risultati si vedono.

---

5 Bruck, Lambert e Tucker, 1974; Hakuta, 1986; Weatherford, 1986: le persone che conoscono più di una lingua superano i parlanti di una sola lingua in test di comprensione verbale e non verbale; Bamford e Mizokawa,1991: coloro che imparano un'altra lingua sono più bravi nella soluzione di problemi; Rosenbusch, 1995: la durata del tempo che una persona consacra allo studio di una lingua straniera è in correlazione diretta e positiva a livelli più alti di elaborazione cognitiva e metacognitiva.

Tornando all'argomento che mi sono proposta di trattare e cioè *L'educazione plurilingue con lingue di minoranza (Plurilingual Education with Lesser Used Languages)* l'assenza di una politica linguistica di dimensione europea è palpabile e gli scarsi risultati ottenuti dagli italiani nel settore della conoscenza e della competenza delle/nelle lingue emerge con particolare evidenza in tutti i sondaggi. Riporto come esempio un grafico tratto dall'Eurobarometro[6] nel quale sono riportati i dati relativi alla capacità di intrattenere una conversazione in una lingua diversa dalla propria: *Respondents able to participate in a conversation in another language than their mother tongue.*

Respondents able to participate in a conversation in another language than their mother tongue % Country



Tra i venticinque paesi che ora compongono l'Unione, l'Italia è al quartultimo posto. Con il 36% dei cittadini che dichiarano di saper conversare in un'altra lingua oltre alla lingua dello stato di appartenenza - impropriamente definita lingua materna - il nostro paese affianca il Portogallo e la Spagna ed è seguito soltanto dal Regno Unito col 30%, e dall'Ungheria col 29%. La vicina Slovenia è sesta con l'89% e l'Austria sedicesima col 59%. Se poi si considera che i sondaggi riflettono le opinioni degli informatori e non i comportamenti effettivi, un'osservazione più ravvicinata sull'uso della quattro abilità - capire, parlare, leggere e scrivere - rivelerebbe una realtà ancor più drammatica.

---

[6] Rapporto dell'EUROBAROMETRO 63.4. Si veda http: //europa.eu.int/comm/public_opinion/archives/eb/eb63/eb63_en.htm

Circa l'uso dell'italiano, il prof. Tullio De Mauro, in una recentissima intervista rilasciata al giornale *L'Unità*[7], riferendosi ai dati di un'indagine comparativa internazionale, sul campo, promossa dall'ufficio canadese delle statistiche educative diceva: *In molti paesi è stato studiato il livello di literacy della popolazione tra i 14 e i 65 anni. L'Editore Armando ha pubblicato i dati italiani in Letteratismo e abilità per la vita, curato da Vittorio Gallina. Mi piacerebbe che giornalisti intellettuali e» decisori»politici e sociali leggessero questi dati. E ne riporta alcuni: Il 5% degli italiani non sanno decifrare lettere e cifre. Un terzo decifra brevi frasi e semplici numeri, ma a fatica. Un altro terzo fatica tanto, nel leggere, che con pio eufemismo viene definita a rischio di « illetteratismo « , cioè di analfabetismo. In larga misura sono persone che hanno non solo la licenza elementare o media, ma anche titoli superiori, e che dallo stile di vita dominante sono stati spinti a non saper più leggere una pagina, un grafico, una tabella.*

Tra tutti i paesi sviluppati, l'Italia è l'unico ad avere una percentuale così miserevole, circa il 30% di persone capaci di utilizzare senza fatiche improbe giornali o libri. La massa enorme di non leggenti pesa negativamente sul destino scolastico dei figli e sul lavoro che la scuola fa in solitudine. L'intera classe dirigente, non solo i politici, dovrebbe vedere nell'uscita dal semianalfabetismo collettivo una condizione preliminare di sviluppo. La scuola ordinaria dovrebbe essere integrata da una decente istruzione permanente degli adulti.

Una lunga citazione ma non avrei potuto trovare parole più efficaci e autorevoli per tracciare le coordinate di uno scenario che anche per la lingua italiana ci presenta una situazione davvero deprimente e sconfortante. Se aggiungiamo il triste abbandono in cui versano, fatte salve le rare eccezioni, le lingue e le culture delle dodici minoranze linguistiche storiche nel nostro paese anche dopo l'approvazione della legge di tutela - la l. 482/99 - il quadro si tinge di tinte ancor più fosche. Le norme della legge non trovano infatti piena applicazione né nella scuola né negli altri ambiti - la stampa, la radio e la televisione, la pubblica amministrazione - contemplati dalla legge come luoghi preposti alla loro promozione e alla loro valorizzazione.Dopo oltre un lustro la scuola, ad esempio, fatica ad accoglierle a pieno titolo nel curricolo.

La conoscenza di una lingua non esclude, da parte della stessa persona, il possesso di altre lingue purché il soggetto venga posto nelle condizioni adeguate per impararle. E gli apprendimenti linguistici non domandano né particolari facoltà cerebrali, né processi mentali diversi da quelli che sono necessari per impararne una (Paradis 1980). Un fatto che, come si può immaginare, presenta un grande interesse nella ricerche di tipo cognitivo cioè nelle ricerche che si occupano della conoscenza: come si forma, come viene immagazzinata e come viene utilizzata. Da molto tempo i ricercatori hanno constatato che i soggetti bilingui posseggono una flessibilità e una plasticità cognitiva di gran lunga maggiori che non quelle possedute dai monolingui. E hanno potuto provarlo sulla base della migliore qualità delle prove verbali ottenute, sulla formazione dei concetti e dei ragionamenti complessivi, sulla scoperta delle regole che sottendono la soluzione di un problema così come nella soluzione di compiti che richiedevano la capacità di distanziarsi dalla lingua e di riflettere sui meccanismi del suo funzionamento. Hanno osservato che questa plasticità cognitiva non è una qualità innata ma il risultato dell'imparare ad imparare (Cummins 1978). I bilingui

[7] Si veda su *L'Unità* di mercoledì 9 novembre 2006 , l'intervista di Roberto Cotroneo , pagina 9.

riescono inoltre a superare facilmente i confini che la diversità linguistica frappone tra le persone. E' dunque comprensibile che uno dei più grandi linguisti del secolo scorso - Roman Jakobson - abbia ritenuto lo studio del bilinguismo il capitolo centrale della linguistica.

Alcuni chiarimenti terminologici

I termini e le espressioni relative al settore non si sono ancora del tutto stabilizzati e ingenerano spesso false interpretazioni. Le stesse istituzioni europee usano i termini multilinguismo e plurilinguismo in maniera diversa. In un documento recente[8] che presenta gli obiettivi e le azioni che la Commissione Europea inserirà nel settimo programma (2007 - 2013) per promuovere e sostenere la diversità linguistica e culturale, a pagina 3 si legge: *Il multilinguismo si riferisce sia alla capacità di una persona di usare più lingue, sia alla coesistenza di diverse comunità linguistiche in una stessa area geografica.*

Diversa e più accurata è la definizione dei termini che troviamo in uno delle più importanti pubblicazioni del Consiglio d'Europa degli ultimi anni nel campo delle lingue[9] nella quale si trova anche una importante descrizione della natura della competenza plurilingue, una concezione che apre nuove e innovative prospettive in tutto il settore degli apprendimenti e degli insegnamenti linguistici e inserisce a pieno titolo le lingue native - materne, regionali e minoritarie - nel processo di educazione plurilingue.

Alla domanda: *Che cosa s'intende con «plurilinguismo?* A pagina 5 e 6 del Quadro comune di riferimento troviamo la seguente definizione: *Negli ultimi anni nell'approccio del Consiglio d'Europa all'apprendimento linguistico ha assunto importanza sempre maggiore il concetto di plurilinguismo. Il plurilinguismo non coincide con il multilinguismo, che consiste nella conoscenza di un certo numero di lingue o nella coesistenza di diverse lingue in una determinata società. Si può realizzare il multilinguismo semplicemente diversificando l'offerta linguistica in una scuola o in un sistema scolastico, o incoraggiando gli allievi a studiare più di una lingua straniera, oppure riducendo la posizione dominante dell'inglese nella comunicazione internazionale. Oltre a ciò, l'approccio plurilingue mette l'accento su un fatto e cioè, man mano che l'esperienza linguistica di un individuo si estende dal linguaggio domestico del suo contesto culturale a quello più ampio della società e poi alle lingue di altri popoli (è indifferente che ciò avvenga per apprendimento scolastico o per esperienza diretta), queste lingue e queste culture non vengono classificate in compartimenti mentali rigidamente separati; anzi, conoscenze ed esperienze linguistiche contribuiscono a formare la competenza comunicativa, in cui le lingue stabiliscono rapporti reciproci e interagiscono. A seconda della situazione, ci si può affidare con flessibilità alle diverse componenti di questa competenza*

[8] Commissione delle Comunità Europee, Bruxelles 22.11.2005, *A New Framework Strategy for Multilingualism.*

[9] Council of Europe, 2001. *Common European Framework for Languages: Learning, Teaching, Assessment,* Modern Language Division, Strasbourg - Cambridge: Cambridge University Press, pp. 260. Traduzione in friulano, 2004. *Cuadri comun European di riferiment pes lenghis: aprendiment, insegnament, valutazion.* Udin: Consorzi Universitari dal Friûl, pp. 174.

per entrare efficacemente in comunicazione con un determinato interlocutore. Per esempio, gli interlocutori possono passare da una lingua o da una varietà linguistica ad un'altra, sfruttando così la capacità di ognuno di loro di esprimersi in una lingua e di comprendere l'altra.

Un individuo può ricorrere alla propria conoscenza di più lingue per attribuire significato a un testo, scritto o anche parlato, in una lingua a priori « sconosciuta «, riconoscendo, in una nuova forma, parole che appartengono a un « deposito» lessicale comune tra più lingue. Chi ha qualche conoscenza, anche minima, può usarla per facilitare la comunicazione tra chi non ne ha, mediando tra persone che non hanno una lingua in comune.

Da questo punto di vista la finalità dell'educazione linguistica si è profondamente modificata. Non si tratta più semplicemente di acquisire la « padronanza»di una, due o anche tre lingue, ciascuna presa isolatamente, avendo come modello finale il « parlante nativo ideale «. La finalità consiste invece nello sviluppare un repertorio linguistico in cui tutte le capacità linguistiche trovino posto. Ciò implica, ovviamente, che l'offerta linguistica delle istituzioni scolastiche sia diversificata e dia agli studenti l'opportunità di sviluppare una competenza plurilingue. Inoltre, una volta presa coscienza che l'apprendimento linguistico si sviluppa in tutto l'arco della vita, diventa di fondamentale importanza che i giovani acquisiscano motivazione, capacità e sicurezza per affrontare nuove esperienze linguistiche fuori della scuola. Le responsabilità delle autorità scolastiche, degli organismi esaminatori e degli insegnanti non possono essere semplicemente limitate al raggiungimento di un determinato livello di competenza in una certa lingua in un certo momento, per quanto ciò sia indubbiamente importante.

Il cuore della definizione sta nella contrapposizione di due modelli di competenza bi-plurilingue: quello separato e quello comune o unificato: Jim Cummins (1996) definisce il primo *The Separate Underlying Proficiency (S.U.P.)Model of Bilingual Proficiency* e il secondo *The Common Underlying Proficiency (C.U.P.)Model of Underlying Proficiency.* Secondo il primo modello, l'apprendente costruisce competenze diverse nelle diverse lingue e che i contenuti e le abilità che possiede in una L1, ad esempio, si riferiscano alla prima lingua e abbiano poca influenza nella maturazione della competenza in un'altra lingua e che la L2, a sua volta, si costruisca in maniera indipendente. E' ovvio che questa visione delle cose, che è la più corrente, consideri il tempo e le energie impiegate nell'apprendimento della L1, soprattutto allorquando si tratta di una piccola lingua, di una delle lingue meno diffuse, uno spreco e talvolta, lo sappiamo, un impedimento al pieno e rapido possesso della lingua dell'istruzione e/o della lingua straniera. Un tempo perduto, sottratto a cose di maggiore peso e importanza. Una visione che è ancora prevalente nelle nostre scuole e che, questa sì, si trasferisce alle famiglie e alla società.

L'evidenza empirica mostra però che una rilevante parte dei nuclei concettuali e delle abilità si trasferiscono da una lingua all'altra nei loro aspetti più profondi e generali anche quando le manifestazioni superficiali appaiono differenziate. Jim Cummins definisce tale passaggio, principio della interdipendenza linguistica (the Linguistic Interdependence Principle)e così lo descrive: *Nella misura in cui l'istruzione in una LX promuove effettivamente ed efficacemente una competenza nella LX, si verificherà un trasferimento di questa competenza nella LY soltanto nel caso in cui l'esposizione alla LY sarà adeguata (a scuola o nell'ambiente)e se il soggetto è motivato ad imparare la LY, p. 111.*

Ricorrendo ad un esempio concreto, il principio ci dice che se in un programma

di ladino- italiano (o di friulano - italiano), la lettura e la scrittura vengono praticate in modo appropriato in ladino (o in friulano), il soggetto non impara soltanto a leggere e a scrivere in questa lingua, ma sviluppa una competenza linguistica e concettuale più profonda che attiene al processo di alfabetizzazione *tout court* che sottende anche alla lettura e alla scrittura in italiano e, per una molteplicità di aspetti, anche alla lingua straniera, almeno a quelle appartenenti ai sistemi delle principali lingue occidentali. In altre parole, anche se ciò che emerge alla superficie (pronuncia, forme grammaticali e sintattiche, vocaboli, ecc.) si manifesta in maniera diversa nelle diverse lingue, nella struttura profonda esiste una capacità di apprendimento che attraversa le lingue. Questa trasferibilità si manifesta più di frequente dalla lingua italiana alla lingua minoritaria perché la lettura e la scrittura sono generalmente più praticate dai soggetti nella lingua dominante sia dentro la scuola che nella comunicazione esterna. Il leggere e scrivere in una lingua minoritaria non gode infatti dello stesso prestigio e della stessa considerazione.

A conclusione di questo ragionamento, il più alto livello di competenza della lettura e della scrittura nella lingua italiana non dipende tanto dalla effettiva pratica che il soggetto fa in tale lingua, ma dalle conoscenze e dalle abilità che gli allievi hanno immagazzinato nel loro cervello.

Un secondo chiarimento terminologico riguarda i termini lingua materna, lingua seconda e lingua straniera.

Il termine tradizionale di lingua materna o L1 è ancora molto diffuso anche se il ruolo della madre non è più considerato come esclusivo nello sviluppo del primo linguaggio. Gli studi sul linguaggio infantile hanno infatti posto nella giusta luce tutti gli apporti che al suo sviluppo dà tutto l'ambiente circostante: dai nonni, dai parenti, dai coetanei e, più recentemente, dalle baby-sitters , dalle animatrici degli asili nido e via elencando. Tutti questi 'comunicatori' forniscono al bambino modelli linguistico - comunicativi che accompagnano la verbalizzazione primaria e secondaria, quel percorso straordinario e unico che il bambino compie da 0 ai sei anni e oltre. Un cammino che lo porterà ad impadronirsi di una strumentazione molto complessa di tipo non verbale come il linguaggio del corpo, la mimica e il gesto, la modulazione della voce. E, più tardi, del linguaggio verbale che gli servirà per mettersi in relazione col mondo circostante, per scoprirlo, per conoscerlo. Lo studio dell'ambiente entro il quale questa prima lingua si sviluppa è dunque di fondamentale importanza non soltanto perché è questo ambiente che imporrà in definitiva la lingua (o le lingue nel caso di un ambiente bilingue)che il bambino userà.

Una lingua seconda - L2 (vedi H. Dulay, M. Burt, S. Krashen, 1982)può entrare a far parte del repertorio nativo del bambino allorché la acquisisce insieme alla L1 in maniera spontanea nell'ambiente naturale della famiglia e/o del gruppo o gli viene insegnata a scuola, In questo secondo caso il bilinguismo viene definito di tipo successivo. Si tratta comunque di una lingua usata come strumento vivo di comunicazione in ambito privato o pubblico. Se parliamo , per esempio dell'italiano L2, essa riveste lo status di lingua dominante, di prestigio, usata nella stragrande maggioranza dei mezzi di comunicazione orale e scritta e come lingua dell'istruzione. Ciò significa che l'apprendente trova moltissime risorse nell'ambiente socio-culturale per alimentarla, espanderla e rafforzarla e il processo di apprendimento, se ben guidato, può svilupparsi con maggiore rapidità ed efficacia. In molte aree d'Italia, sia la lingua minoritaria che l'italiano hanno il ruolo di seconde lingue, ma gli ambiti d'uso delle lingue minoritarie (ladino, friulano, sardo, ecc.) risultano sempre piuttosto limitati. Ciononostante, come lingue dell'ambiente, hanno molte potenzialità d'uso che la

scuola purtroppo continua ad ignorare.

Apprendere una lingua straniera (LS)è impresa molto diversa. Vengono di solito apprese in situazione formale, cioè come materie d'insegnamento, in condizioni comunicative artificiose , lontane dalla naturalezza dello scambio . Anche gli insegnanti più qualificati che ricorrono a strategie comunicative simulate, servendosi di buoni supporti glottodidattica, faticano spesso a mantenere alta la motivazione all'uso della lingua , specialmente con i più piccoli che hanno poca autonomia per trovare , fuori dall'aula, occasioni per rinforzare ciò che hanno appreso nelle attività scolastiche.

Il bilinguismo nativo

Abbiamo già richiamato l'attenzione sulle situazioni molto frequenti nelle quali il bambino è esposto a più di una lingua nel suo ambiente familiare o comunitario. A dire la verità, una scuola di pensiero definisce bilingue soltanto il soggetto che acquisisce in maniera naturale due lingue entro una certa età, prima di entrare in prima elementare. Dopo l'incontro con la scuola e la prima alfabetizzazione, dopo l'apprendimento della lettura e della scrittura secondo questa corrente di pensiero, il processo assume altri caratteri, perché la seconda e la terza lingua risulterebbero molto influenzate dalla lingua di partenza, soprattutto per gli aspetti che riguardano la pronuncia.

La facilità con cui i bambini si impossessano di più lingue è stata oggetto di molte ricerche ed è stata l'oggetto di molti casi di studio soprattutto a partire dalla seconda metà del ventesimo secolo. Si dice che il bambino, sin dalla fase neonatale, possiede una grande sensibilità per i suoni della lingue. Tuttavia, come afferma Claude Hagège (1996): *Mais il se produit assez tôt une perte rapide de ces richesses héréditaires. En effet, s'il est vrai que les aptitudes inscrites dans son code génétique son très vastes, il est aussi vrai, néanmoins, que la pression du milieu est très puissante. On constate que dans la période située entre six et dix a douze mois, les capacités distinctives de l'enfant commencent a décroître. Il esiste des oppositions sonores qu'il n'entend pas dans son milieu, pour la simple raison que la langue qui s'y parle ne les connaît pas. Ces oppositions deviennent de moins en moins sensibles à son oreille.Cette récession s'explique probablement par le fait que l'absence de stimuli dans l'environnement induit une sclérose des synapses qui leur correspondent. p. 27.*

I neurobiologi in effetti parlano di una stabilizzazione selettiva delle sinapsi. Ciò mostrerebbe l'importanza fondamentale che l'ambiente gioca nell'influenzare il nostro orecchio e di conseguenza la nostra pronuncia. La plasticità del cervello umano infatti subisce col tempo un processo di sclerosi se le capacità funzionali native non vengono stimolate. Questa cosi chiamata fase critica va dai sette mesi, momento che ,secondo i neurofisiologi, presenta i primi segni delle capacità distintive presenti nei primi mesi di vita, ai dieci- undici anni. La perdita che può essere in buona parte compensata se il cervello riceve buoni stimoli, diventa irreversibile nel tempo. Ciò non significa che dopo i dieci - undici anni non si possano imparare altre lingue; significa in particolare che la pronuncia della lingua nativa influenzerà sempre molto le lingue successive e che il soggetto le userà con un marcato accento straniero (non native). Si legge nella storia della linguistica che Roman Jakobson sapesse ben dieci lingue ma che le declinasse tutte in russo cosicché , si dice, parlasse russo in dieci lingue! Il processo di sclerosi non pregiudica tuttavia l'apprendimento di altre parti del sistema,

come il lessico o le strutture morfosintattiche.

La grande attenzione che le istituzioni europee hanno per l'apprendimento plurilingue precoce - tre lingue sin dalla tenera età - poggia anche sui dati di queste ricerche nonché sui risultati delle buone pratiche, delle esperienze cioè che hanno ottenuto significativi livelli di competenza in due o tre lingue già alla fine della scuola primaria. Anche in Friuli abbiamo condotto progetti -pilota di grande qualità e interesse sin dagli anni ottanta che hanno interessato le scuole dell'infanzia ed elementari della minoranza friulana, germanofona e slovenofona.

Come avviare il processo di educazione bi-plurilingue

Lo scenario che qui prendiamo in considerazione è quello dei bambini che nascono e crescono in un ambiente multilingue o perché nati in famiglie miste in cui la madre e il padre parlano lingue diverse o perché la lingua della casa è diversa da quella dominante e dell'istruzione. Per aiutare l'apprendente a tenere le lingue separate e ad operare quel cambio di lingua (code - switching)che spesso il parlante opera col mutare dell'interlocutore e che si manifesta precocemente nei bambini bilingui , bisognerebbe applicare il cosiddetto principio di Ronjat sia nell'ambiente familiare che a scuola . Ronjat, in un lavoro del 1913, che possiamo considerare come il testo fondativi degli studi sul bilinguismo infantile, suggeriva una regola molto semplice: ai genitori parlanti lingue diverse suggeriva di rivolgersi costantemente al bambino nella propria L1. Il principio una persona - una lingua andrebbe realizzato anche a scuola , non soltanto raccomandando agli insegnanti di usare sempre o il ladino o l' italiano o il tedesco, ecc. in tutte le attività della scuola, ma invitando anche il personale che ha rapporti con i bambini (i dirigenti, i bidelli, gli autisti dell' autobus, i visitatori, ecc.)a scegliere la lingua con la quale comunicare con loro in ogni occasione .

L'identificazione di una lingua con una persona infatti sostiene efficacemente il bambino nel tenere le lingue separate, un processo che avviene lentamente ed è connesso con la crescita del livello di competenza in tutte due le lingue. Durante una prima fase si può infatti osservare nei bilingui una tendenza alla produzione di una lingua ibridata con parole o espressioni fortemente 'contaminate'. Le interferenze che tanto impensieriscono genitori e insegnanti, sono dunque un passaggio naturale e gli errori vengono definiti come errori di sviluppo (developmental errors). Tali errori non andranno stigmatizzati per non frenare il desiderio di comunicare e sostenere quella strategia comunicativa che li induce a rischiare con la lingua (risk - taking strategy) senza il timore di essere sanzionati. L'intervento 'correttivo' potrà realizzarsi rimodellando la parola o l'espressione e soprattutto immergendoli in un ambiente comunicativo stimolante e coinvolgente per far fare loro continue esperienze di gioco, di sfide cognitive, di scoperta e di appagamento emotivo ed estetico. Così vivranno la lingua e con la lingua con gioia, con interesse e con profitto.

Una modalità molto fruttuosa ancorché poco praticata nel nostro paese è quella che va sotto il nome di CLIL (Content and Language Integrated Learning) che integra cioè la lingua e il contenuto e che applica correttamente le indicazioni contenute nell'art. 4 della L. 482/99 che prescrivono *l'uso della lingua come strumento di insegnamento* vale a dire l'uso veicolare delle lingue. Ciò significa che tutti i contenuti disciplinari del curricolo - la storia, la geografia, l'aritmetica, le scienze, l'educazione fisica e ambientale o alimentare, la religione ecc. - possono (anzi debbono) essere insegnati usando le lingue - native, seconde, straniere - presenti nel curricolo. Così la

matematica, ad esempio, potrebbe essere insegnata parte in ladino, parte in italiano e parte nella lingua straniera, progettando moduli gradualmente più complessi per adeguarli ai concreti livelli di competenza nelle diverse lingue raggiunti dagli apprendenti. Questa modalità chiama gli insegnanti a lavorare in squadra (team working) nella fase di progettazione e ad insegnare insieme (team teaching o in compresenza) ogniqualvolta sia possibile. Questa maniera di far scuola, molto innovativa rispetto alla scansione in ore separate di ladino, italiano, di tedesco e di inglese aumenterebbe inoltre il tempo di esposizione alle diverse lingue e permetterebbe di procedere costantemente in maniera contrastiva o comparativa delle lingue e delle culture. Una maniera di procedere che pone le basi per avviare una concreta educazione interculturale.

Conclusioni

Se pensiamo che il pluralismo linguistico e culturale, che è una caratteristica strutturale di pressoché tutte le società umane, debba essere mantenuto e sviluppato e che vada combattuta la tendenza alla semplificazione e all'omologazione per il tramite di un'educazione plurilingue e interculturale, è verso le giovani generazioni che ogni nostro sforzo va indirizzato: di genitori, di intellettuali, di insegnanti, di responsabili istituzionali, di cittadini. Un plurilinguismo non soltanto concepito per fini pratici, utilitaristici e pragmatici, ma nella prospettiva di permettere a umani sempre più consistenti la possibilità di capire e di usare una pluralità di lingue per il proprio arricchimento culturale e per una crescita intellettuale e sociale.

In questa prospettiva, la realtà e la potenzialità presenti in molte famiglie, nei tanti borghi, nei tanti paesi e in tutte le regioni di questa *Italia delle Italie*[10] sono un campo ideale e produttivo per avviare in maniera corretta ed effettiva il processo di educazione in diverse lingue. Ed è questa la prospettiva che pone le lingue meno diffuse oltre le nozioni di tutela, di salvaguardia e di valorizzazione di un patrimonio prezioso, ma le mette al centro di un processo formativo di conoscenze e di competenze che investono tutti i cittadini e soprattutto i cittadini di domani.

(…) occorre, ha scritto De Mauro (1987), che la politica culturale possa e sappia partire dalle realtà e potenzialità ambientali, sappia far leva sulle concrete, reali, divergenti esigenze vitali esistenti negli individui nel territorio, nelle società regionali e locali, non per irrigidire tali realtà e potenzialità, ma per metterle a contatto e confronto, aprendole dunque alla possibilità di nuove acquisizioni, di più complesse articolazioni.

10 Tullio De Mauro, 1987. *L'Italia delle Italie,* Roma, Editori Riuniti, pp. 365.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV. 1999. *Curricolo di italiano per stranieri,* Roma, Bonacci.
- CUMMINS, J., 1996. *Negotiating Identities: Education for Empowerment in a Diverse Society,* Ontario: California Association for Bilingual Education.
- DULAY, H., BURT, M., KRASHEN, S., 1982. *Language Two.* Oxford: Oxford University Press. Trad. it. 1985. «La seconda lingua». Bologna: Il Mulino.
- GROSEJEAN, F., 1982, *Life with Two Languages: An Introduction to Bilingualism,* Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- HAGÈGE, C., 1996. *L'enfant aux deux langues,* Paris: Editions Odile Jacob.
- HALLIDAY, M.A.K., 1973. *Explorations in the Functions of Language,* London: Edward Arnold.
- HALLIDAY, M.A.K., 1975. *Learning How to Mean: Explorations in the Development of Language,* London: Edward Arnold.
- HALLIDAY, M.A.K., 1992. *Lingua parlata e lingua scritta.* Firenze: La Nuova Italia.
- FRANCESCATO G., 1970. *Il linguaggio infantile: strutturazione e apprendimento,* Torino: Einaudi.
- NETTLE, D.; ROMAINE, S., 2000. *Vanishing Voices. The Extinction of the World's Languages.* Oxford: Oxford University Press. Trad. it. 2001. *Voci del silenzio. Sulle tracce delle lingue in via di estinzione.* Roma: Carocci, pp. 276.
- PARADIS, G., 1980, «Language and thought in bilinguals«, in W.C. Mc Cormack et H.J. Izzo, eds., *The Sixth LACUS Forum,* 1979, Columbia (S.C.): Hornbeam Press, pp. 420-431.
- RONJAT, J., 1913. *Le développement du langage observé chez l'enfant bilingue,* Paris: Champion.
- SCHIAVI FACHIN, S. (cur.) 2003. *L'educazione plurilingue. Dalla ricerca di base alla pratica didattica.* Udine: FORUM.
- SIMONE, R. 1988. *MAISTOCK. Il linguaggio spiegato da una bambina.* Firenze: La Nuova Italia.

Fiorenzo Toso

La tutela dei patrimoni linguistici e delle lingue minoritarie: alcune considerazioni

Nel momento in cui vedono accentuarsi la loro crisi di rappresentatività identitaria e contrarsi ulteriormente il numero dei parlanti, i patrimoni linguistici tradizionali europei assistono oggi a una crescita dell'attenzione dei poteri locali, nazionali e sovranazionali: la «sistemazione» delle identità regionali e minoritarie è ormai entrata, infatti, nella prassi politico-amministrativa dei vari centri decisionali, e l'esigenza della loro tutela e promozione sembra essere un dato genericamente acquisito ai più diversi livelli, quasi un luogo comune del *politically correct.*

Alla luce di processi di lungo corso - nell'ambito dei fenomeni di globalizzazione - che vedono un'espansione delle grandi lingue d'uso internazionale tale da erodere persino gli spazi tradizionalmente deputati alle lingue nazionali di cultura, questa considerazione introduttiva non deve indurre a soverchio ottimismo sui destini delle realtà minoritarie: ma è pur vero tuttavia che il ruolo a esse attribuito nel disegno di una identità comune europea si è oggi notevolmente evoluto in senso positivo, e ciò anche in ragione della minore portata eversiva attribuita ai processi rivendicativi connessi.

I cittadini europei si sono abituati infatti all'idea che il superamento del modello di stato ottocentesco, considerato per molti aspetti obsoleto, passi non solo attraverso una delega di sovranità alle istituzioni sovranazionali, ma anche a realtà politico-amministrative più ristrette, spesso coincidenti con ambiti territoriali dotati di peculiarità culturali e linguistiche che hanno un loro valore simbolico in termini di contrattazione coi poteri centrali.

In questi ultimi anni è insomma maturato in Europa un contesto glottopolitico nel quale le situazioni realmente conflittuali e le questioni ancora aperte restano per lo più confinate in ambiti decentrati o a vario titolo marginali rispetto al profilo complessivo dello spazio europeo: alcune aree dei Balcani, il Caucaso, la problematica «periferia» anatolica in attesa di una maggiore integrazione continentale.

In un tale quadro di generale riformulazione del problema, un aspetto rilevante della questione è dato però dalla difficoltà di approdare a una definizione univoca del concetto di «minoranza linguistica»: per quanto possa sembrare paradossale, esso varia notevolmente da paese a paese e da situazione a situazione, al punto da condizionare la prassi giuridica e i provvedimenti legislativi. E se da un lato, come ho anticipato, l'esigenza della tutela e della promozione dei patrimoni linguistici regionali e minoritari è ormai ampiamente accolta a livello comunitario, continuano dall'altro a mancare, a dispetto di una produzione ormai ampia di normative e raccomandazioni, indicazioni generali proprio su cosa si debba intendere per tale tutela e promozione.

Alla luce di una riflessione che coinvolge ormai da tempo ambienti variamente qualificati (e non soltanto le due categorie di «tecnici» più direttamente interessati, ossia i linguisti e i giuristi, ma anche sociologi, politologi e così via) sembra assodato peraltro che un'effettiva tutela dei patrimoni linguistici debba articolarsi su due linee d'intervento, solo in parte coincidenti nelle finalità e nelle modalità: occorre infatti tenere distinto il problema della tutela dei diritti linguistici dei parlanti (ossia la non discriminazione di essi in base alla lingua) da quello della tutela e della promozione del patrimonio linguistico, e soprattutto di quello tradizionale, in quanto bene culturale ed elemento costitutivo, in una prospettiva ampia e aggiornata, dell'identità comune nazionale ed europea. Emerge con una certa evidenza, anzitutto, che la nozione di

diritto linguistico suscettibile di tutela non è automaticamente riferibile a tutti i contesti in cui si parlano varietà linguistiche tradizionali e neppure a tutti i contesti in cui si parlano varietà linguistiche minoritarie: a prescindere dal problema assai spinoso delle nuove minoranze, l'unica categoria di cittadini che abbiano, in merito alla tutela dei propri diritti linguistici, esigenze realmente differenti dalla maggioranza della popolazione sono essenzialmente i membri delle minoranze nazionali, ossia coloro che rivendicano storicamente una diversa appartenenza nazionale (e cioè non solo di lingua, ma di sentimento di appartenenza, di tradizioni storiche e culturali condivise ecc.) rispetto alla maggioranza: è in Italia, ad esempio, il caso dei Germanofoni (e per certi aspetti dei Ladinofoni) dell'Alto Adige.

Negli altri casi - quando ci si liberi dai condizionamenti valutativi indotti dalle elaborazioni di gruppi della militanza culturale e politica, il più delle volte basate su una visione sentimentale del problema - non sembra in realtà esistere un «problema» di diritti linguistici conculcati, poiché l'uso generalizzato e accettato delle lingue nazionali accanto agli idiomi specifici consente a qualsiasi dialettofono o a qualsiasi locutore di una lingua o dialetto minoritario di integrarsi a pieno titolo e senza reali lacerazioni culturali nel contesto sociale ed economico del paese di cittadinanza, ciò che costituisce il suo reale e principale diritto linguistico.

Del tutto diverso è lo scenario che si pone in merito alla tutela dei patrimoni linguistici tradizionali in quanto bene culturale, che può addirittura scontrarsi, per certi aspetti, col diritto dei singoli all'integrazione linguistica.

Il problema che si pone in questo caso è quello di una tutela integrale di tale bene, nel quale vanno però ricomprese, per forza di cose, tutte le forme tradizionali di espressione: nel caso italiano ad esempio la lingua nazionale, i dialetti italiani, le lingue e i dialetti di tutte le minoranze linguistiche, i gerghi, le lingue liturgiche proprie di alcuni gruppi religiosi e anche (ma solo se si parte da un concetto di patrimonio linguistico *tout court* e non di patrimonio linguistico tradizionale) le lingue degli immigrati, le lingue straniere diffuse, e così via.

Questa distinzione è essenziale anche per capire le differenti esigenze di promozione del proprio patrimonio idiomatico da parte di comunità linguistiche che condividono parlate a vario titolo affini: se i Ladini dell'Alto Adige tendono ad affermare, come abbiamo visto, una propria identità nazionale separata rispetto al contesto della maggioranza della popolazione dello stato nel quale si trovano integrati, richiamandosi semmai a un'ideale condivisione di valori e di tratti culturali col mondo germanico, lo stesso non si può dire per la popolazione di dialetto ladino del Cadore, presso la quale sembra essersi affermata soltanto l'esigenza di una salvaguardia e tutela del patrimonio linguistico tradizionale, senza che ciò metta in discussione un fondamentale senso di appartenenza nazionale italiana.

Va da sé che i modi e le forme di tale tutela, affidata anzitutto alla responsabilità individuale dei parlanti, richiederebbero in primo luogo l'affermarsi di una sensibilità diffusa in merito al problema, qualcosa di affine, per certi aspetti, all'affermazione verificatasi negli scorsi decenni di una sensibilità ecologica, col coinvolgimento preponderante di agenzie culturali ed educative più ancora che mediante l'intervento legislativo. Va ancora sottolineato a livello di riflessione generale come proprio la mancanza di una distinzione chiara tra esigenze di tutela dei diritti linguistici ed esigenze di tutela dei patrimoni linguistici abbia generato, col progredire a livello continentale di una politica di attenzione nei confronti di questi temi, una discreta confusione, al punto che le raccomandazioni comunitarie e i provvedimenti legislativi nazionali non solo sono ben lungi dall'armonizzarsi, ma vengono riferiti di volta in

volta a situazioni non omologabili tra loro.

Se si guarda a titolo di esempio agli elenchi di varietà linguistiche che sono state ammesse a tutela nei diversi paesi dell'Unione all'atto della sottoscrizione della Carta Europea della Lingue Regionali o Minoritarie emessa nel 1992 dal Consiglio d'Europa, l'impressione è quanto meno caotica.

In Francia, così, si ammette almeno in linea di principio l'esigenza di tutelare col titolo di *langues regionales* (al di là delle pratiche effettive in tal senso) tutte le varietà tradizionalmente parlate sul territorio nazionale, dai dialetti d'oïl a quelli d'oc, dal corso all'alsaziano fino al bretone e al basco, considerando ormai tradizionale persino l'uso dell'arabo magrebino e del berbero. In Germania, si riconosce l'esigenza di una tutela, oltre che della lingua di una vera e propria minoranza nazionale come quella danese dello Schleswig e di lingue minoritarie come il sorabo e il frisone, dei dialetti basso-tedeschi ma non di quelli alto-tedeschi, il che è un po' come se in Italia si valorizzasse l'uso del genovese o del romagnolo ma non si ammettessero a tutela il calabrese o il napoletano.

In Ungheria e in Polonia si applicano invece criteri estensivi e si considerano lingue minoritarie anche varietà prive di effettivo radicamento storico e territoriale, come il greco importato dagli esuli politici negli anni Cinquanta. In Spagna si distingue tra la lingua ufficiale di tutto il paese, tre lingue nazionali e ufficiali nei rispettivi ambiti regionali (catalano, basco e galego) e una serie di varietà, dall'asturiano all'aranese, fatte comunque oggetto di forme differenziate di promozione e tutela a livello regionale al di là delle prerogative sancite dalla costituzione.

In Finlandia, una lingua minoritaria come lo svedese è elevata al rango di lingua coufficiale a tutti gli effetti accanto al finnico, mentre in Irlanda, almeno sulla carta, la prima lingua ufficiale (ammessa anche tra quelle dell'Unione Europea) è in realtà una lingua minoritaria, il gaelico, di fronte all'inglese universalmente diffuso. In Italia, la legge nazionale 482 del 1999, giunta in ritardo rispetto al dettato costituzionale e frutto di scelte politiche compromissorie, ha rivelato fin da subito fortissimi limiti teorici e concettuali che si sono poi ripercossi anche sulle pratiche attuative. Il più grave errore della legislazione vigente è stato probabilmente quello di attribuire prerogative tipiche delle minoranze nazionali ad alcune (e solo alcune!) minoranze linguistiche selezionate in base a criteri impressionistici che tra l'altro hanno escluso e discriminato altre realtà appartenenti a tale categoria, come la lingua zingara, il gallosiculo, il tabarchino e il sardocorso, le ultime due contraddittoriamente riconosciute invece da una legge regionale di forte impatto innovativo come quella regionale sarda.

Ma tra le conseguenze della 482, a sette anni ormai dall'approvazione, possiamo senz'altro annoverare anche l'eversione del panorama linguistico effettivo, la gerarchizzazione delle identità idiomatiche tradizionali e l'incoraggiamento di pratiche dannose in una prospettiva di reale conservazione dei patrimoni tradizionali.

Vediamo qualche esempio in dettaglio. Il primo aspetto, quello dell'eversione del panorama linguistico, consegue dall'enfatizzazione del principio di autoidentificazione in base al quale gli enti locali sono invitati a dichiarare l'appartenenza linguistica dei cittadini: si è assistito in questo caso a una indebita dilatazione di aree linguistiche minoritarie su ambiti comunali i cui amministratori abbiano percepito i vantaggi economici dell'ascrizione a una qualsiasi minoranza, o all'inopinato risorgere di identità linguistiche in comunità germanofone o ellenofone dove le varietà alloglotte sono da tempo estinte.

La confusione ingenerata da questi atteggiamenti si può verificare anche dalla gestione e sovente dalla manipolazione da parte di frange della militanza politico-cul-

turale (di fatto chiamata a essere interlocutrice dello Stato, assai più delle popolazioni locali o degli studiosi competenti) della realtà idiomatica dei territori.

Nell'ambito della cosiddetta lingua «occitana», ossia dei dialetti provenzali parlati in alcune valli del Piemonte sud-occidentale, l'esiguità della base demografica dialettofona ha indotto questo tipo di organizzazioni a farsi promotrici di una dilatazione indebita che ha portato alla dichiarazione di «occitanità» parecchi comuni dove si usano tradizionalmente dialetti piemontesi (e persino liguri!), col risultato che le statistiche parlano di circa 180-200.000 persone di «lingua occitana» presenti in Italia, dato evidentemente privo di ogni aggancio con la realtà.

Nell'area ladinofona invece, la preoccupazione di vedere estese le prerogative e i benefici propri della «minoranza nazionale» ladino-tirolese porta i cosiddetti Ladini storici a sconfessare o ridimensionare il carattere ladino della parlata di molte comunità cadorine che pure, secondo gli studiosi, presentano caratteri più o meno evidenti di ladinità, senza che sia chiaro peraltro, alla luce del testo di legge, chi sia abilitato o meno ad esercitare una qualche forma di controllo su queste auto-attribuzioni di «occitanità» o di «ladinità».

Questa pratica di «zonizzazione» non tiene conto inoltre delle implicazioni plurilingui caratteristiche delle aree in cui è presente una varietà minoritaria, partendo dal presupposto storicamente aberrante (e del tutto assurdo nella realtà pratica) che in un comune dove si parla ad esempio un dialetto provenzale non si parlino effettivamente altre varietà, e che tutta la popolazione di quel comune sia effettivamente coinvolta nell'uso del dialetto.

Del resto il sovvertimento della mappa linguistica del paese non è in ogni caso un servizio reso alla causa delle minoranze: non solo per la dispersione di risorse che esso comporta, quanto per le ripercussioni di carattere percettivo, che inducono a relativizzare la reale appartenenza linguistica delle popolazioni interessate, a configurarla e rimodellarla sulla base di convenienze vere o presunte, generando anche, nel caso specifico, «confini» linguistici fatalmente antistorici e arbitrari.

Ciò che forse è più grave, l'elencazione delle lingue tutelate suppone inoltre la volontà di stabilire una gerarchia all'interno del repertorio linguistico del paese: come criterio-guida nella scelta dei gruppi linguistici ammessi a beneficiare della legge è stata ampiamente sopravvalutata la discriminante genealogica, e di conseguenza le «minoranze» sarebbero soltanto quelle che parlano varietà geneticamente distanti dall'italiano: tuttavia la distanza interlinguistica minimale che giustifichi tale criterio è e resta un *fantôme terminologique,* e se può avere un senso per il riconoscimento dei dialetti germanici o albanesi parlati in Italia, questo criterio non manca di suscitare perplessità in merito all'inclusione del sardo, del friulano e del ladino e all'esclusione del siciliano, ad esempio, del piemontese o dell'abruzzese. Esso ha finito così per svuotare il provvedimento dei principi ideali in nome dei quali è stato emanato (la «tutela» dei diritti linguistici di settori significativi della popolazione italiana nel suo insieme, in ottemperanza al dettato costituzionale, tutela che appare invece limitata ai casi elencati), e suscita al contempo nuovi elementi di ambiguità e di conflitto.

In sostanza, quanto del patrimonio linguistico italiano resta fuori dalla sistemazione proposta all'art. 2 della legge non risulta suscettibile di tutela alcuna perché escluso da ogni categorizzazione, per quanto astratta, come «bene linguistico», e i deficit e i rischi di questa impostazione sono evidenti: attraverso di essa, anzitutto, la 482 legittima una valutazione discutibile del patrimonio linguistico italiano stabilendo in forma sostanzialmente intangibile una scala di valori tra ciò che merita una forma di tutela e ciò che non ne merita alcuna.

Ma al contempo, il «numero chiuso» delle minoranze linguistiche storiche, attraverso una elencazione imprecisa e per molti aspetti contraddittoria, ingloba realtà sociolinguistiche profondamente diverse tra di loro, col risultato di fornire soluzioni di tutela, a seconda delle situazioni e dei contesti, di volta in volta insufficienti, poco efficaci, oppure già ampiamente superate dalla legislazione vigente: si veda il caso della popolazione di lingua «germanica», all'interno della quale confluiscono ad esempio sia la compatta maggioranza «etnica» della provincia di Bolzano che le residuali comunità di dialetto walser, mòcheno o cimbro disperse lungo l'arco alpino: è evidente che i provvedimenti previsti dalla 482 sono ampiamente superati dallo Statuto di autonomia della Provincia Autonoma di Bolzano, dove il tedesco è lingua coufficiale accanto all'italiano, mentre risultano del tutto velleitari presso piccole comunità linguistiche dove oltrettutto non si parla affatto il tedesco, ma una serie di varietà dialettali arcaiche le cui condizioni sociolinguistiche non sono in nulla diverse da quelle dei dialetti italiani circostanti. E non meno evidente è la difficoltà di considerare in maniera univoca la realtà linguistica altoatesina o quella degli Sloveni di Trieste, ad esempio, e quella della Sardegna, dove non esiste uno standard linguistico universalmente accettato e dove le esigenze di utilizzo del sardo a livello di coufficialità sembrano essere condivise essenzialmente da una risicata militanza politico-culturale.

Alla 482 va quindi imputato un atteggiamento che ignora lo specifico profilo sociolinguistico delle diverse aree, ponendo sullo stesso piano minoranze già opportunamente tutelate in base a legislazioni specifiche (e addirittura a trattati internazionali) e minoranze assai più deboli. Ancora una volta, è l'elencazione delle lingue ammesse a tutela a generare confusione e ad indurre ad equivoci, soprattutto perché molti dei provvedimenti previsti implicano già in partenza situazioni di standardizzazione linguistica e di accettazione di una varietà sovraordinata.

Il caso ladino (così come quello, ad esempio, degli Sloveni della provincia di Udine rispetto a quelli di Trieste e Gorizia) dimostra inoltre come le esigenze di tutela possano variare all'interno delle stesse comunità linguistiche individuate dalla legge, e come la 482, appiattendo la situazione sociolinguistica dei contesti minoritari, non consenta in realtà la formulazione di programmi adeguati alle specifiche esigenze delle popolazioni coinvolte, il più delle volte ridotte a soggetti passivi e prive di reali poteri decisionali in merito alla gestione delle proprie prerogative idiomatiche.

Il carattere velleitario di una parte delle norme previste dalla legge è dovuto al fatto, inoltre, che esse presuppongono in molte delle situazioni ammesse a tutela l'utilizzo della lingua in ambiti che le sono per lo più storicamente estranei, oppure implicano l'esigenza di una elaborazione, promozione e soprattutto accettazione in tempi rapidi, da parte dei parlanti, di una varietà sopralocale riconosciuta e «ufficializzata»: ed è qui che cozza inevitabilmente il criterio di definizione di una «lingua minoritaria» presupposto dall'elencazione proposta dall'art. 2 della 482, come se la presa d'atto dell'appartenenza dei dialetti sardi o francoprovenzali (o ladino-cadorini!) a un sistema linguistico diverso da quello italiano risolvesse immediatamente tutti i delicati problemi inerenti all'utilizzo dell'idioma come codice «totale». Questa distorsione è legata al criterio in base al quale la lingua «tutelata» debba immediatamente assumere prerogative concorrenti rispetto a quelle condivise dal codice egemone e su quelle ricalcate, come se ciò dovesse rappresentare una effettiva *chance* dal punto di vista della rivitalizzazione degli usi parlati, quelli cioè ai quali dovrebbe rivolgersi in primo luogo l'azione di salvaguardia: secondo i modelli noti al legislatore la promozione di un idioma si esaurisce in gran parte, quindi, nella burocratizzazione della prassi comunicativa in lingua minoritaria, non nella rivitalizzazione degli usi tradizionali che

rappresentano l'orizzonte reale della prassi comunicativa. E non è stato considerato che la frammentazione dialettale è in realtà uno strumento identitario di notevole portata: in molti casi i parlanti tendono infatti a riconoscersi non in un'«identità» linguistica astratta, sopralocale, bensì nello specifico della propria parlata materna. Da qui il rifiuto frequente, da parte della base, di proposte volte ad affermare il principio di una lingua comune a discapito di usi ancora vitali in ambiti più ristretti.

Ai tentativi di affermazione di una «norma» comune si oppone quindi anche il problema del rispetto di una varietà interna che è spesso l'elemento che vincola effettivamente i parlanti all'utilizzo dell'idioma minoritario, che lega il tema della tutela dei diritti linguistici a quello della tutela dei patrimoni linguistici tradizionali.

Anche la mancata considerazione delle interazioni plurilingui, come si è anticipato, discende dal criterio di inventariazione dei patrimoni linguistici minoritari ammessi a tutela basata su un equivoco di fondo, secondo il quale esisterebbero gruppi linguistici rigidamente compartimentati. In questo caso la legge rivela non solo, ancora una volta, una mancata consapevolezza della realtà attuale, ma anche del vissuto storico delle comunità alloglotte e dei singoli individui che vi si integrano, accreditando spesso le istanze di quei gruppi radicali dell'attivismo politico-culturale che interpretano il monolinguismo a base minoritaria come meccanismo di acquisizione di una «coscienza» etnica del tutto slegata dal vissuto personale e dal retroterra culturale dei singoli parlanti. Sulla base di una reinterpretazione storica largamente viziata da una percezione sentimentale del problema, si finisce insomma per fornire «personalità» a un concetto astratto di etnia, deprivando contestualmente i singoli membri del diritto all'appartenenza plurale che costituisce il retaggio culturale di ciascuno di essi.

L'esperienza italiana dimostra dunque che, fatti salvi i diritti linguistici delle minoranze nazionali, per quanto riguarda la tutela, la promozione e la valorizzazione del patrimonio linguistico tradizionale è opportuno in primo luogo riformulare il concetto di «bene linguistico», eliminando la distinzione tra ciò che è «meritevole» di tutela e ciò che non lo è. È chiaro poi che le forme di tutela dei patrimoni linguistici che si integrano in ciascun contesto nazionale andranno differenziate in base alle tipologie e alle situazioni, e in questo senso la tutela di ciascuna varietà minoritaria porrà problemi specifici meritevoli di ulteriore approfondimento: tutto ciò, se si parte dal presupposto in base al quale la tradizionale pluralità linguistica è un aspetto costitutivo non soltanto delle singole realtà nazionali, ma della comune identità europea, come tale suscettibile di rispetto e di promozione a livello continentale.

Alberto Zamboni

In merito allo studio sui suffissi nominali nei dialetti ladini centrali, di Johanna Kovács

In apertura di questo numero abbiamo il piacere di anticipare la presentazione di Alberto Zamboni, professore ordinario di Glottologia presso l'Università di Padova, della prima edizione italiana di «A névszóképzök a középladin nyelvjárásokban«. Si tratta della tesi di laurea discussa da Johanna Kovács presso la Péter Pázmány Tudományegyetem di Budapest nell'anno 1934, sotto la guida del linguista Carlo Tagliavini; tradotta dall'ungherese da Danilo Gheno, professore titolare di filologia ugrofinnica e affidatario di lingua e letteratura ungherese presso l'Università di Padova e curata dal dialettologo Enzo Croatto, l'opera è in corso di stampa da parte dell'Istituto Ladin de la Dolomites.

Rimettere in circolazione un saggio scientifico vecchio ormai di 73 anni può sembrare - nel panorama corrente di veloce sviluppo, che ha interessato ed interessa profondamente anche gli studi linguistici - un'operazione ai limiti del mero recupero archeologico.

Il caso di questo saggio, tuttavia, presenta varie ragioni a favore della scelta operata con sensibile lungimiranza dall'*Istituto Ladin de la Dolomites* di Borca di Cadore e dal suo direttore, il dott. Ernesto Majoni.

Non ci sono intanto, neppure a tutt'oggi, come nota con dovizia di riferimenti Enzo Croatto nella sua Prefazione alla ricerca di Giovanna Kovács sui suffissi nominali nei dialetti ladini centrali, molti lavori di morfologia delle varietà ladine, e in particolare di morfologia lessicale, quella cioè che nelle tradizionali grammatiche storiche occupa il capitolo intitolato *«Formazione delle parole»:* e già questo costituisce una lacuna non secondaria, nell'ottica specialmente delle notevoli acquisizioni sui rapporti tra morfologia e sintassi che il dibattito teorico ha sviluppato negli ultimi decenni e che hanno trovato nelle varietà romanze un ottimo banco di prova.

Pur tenendo conto dunque che la metodologia scientifica di quest'opera non è più - necessariamente - aggiornata, essa si raccomanda ancora tuttavia come un'ampia ed attenta ricognizione descrittiva delle formazioni nominali nel ladino centrale, sia atesino che cadorino. Non banalmente, va sottolineato che è rimasta finora sostanzialmente ai margini della fruizione degli studiosi e del pubblico interessato, a causa della sua redazione in una lingua assai poco accessibile come l'ungherese.

Come ampiamente riferisce infatti Enzo Croatto nella succitata prefazione, essa fa parte d'una serie di lavori di romanistica che l'ancor giovanissimo Carlo Tagliavini (nato nel 1903) diresse negli anni del suo magistero di linguistica romanza a Budapest, tra il 1929 e il 1935, subito prima del suo rientro in Italia e del suo approdo a Padova, dove oltre quarant'anni dopo avrebbe concluso la sua carriera: e benché sia lui che altri studiosi e studenti abbiano potuto approfittare del lavoro della Kovács per la cospicua ricerca ladinistica alla quale egli stesso, poi seguito da Giovan Battista Pellegrini, improntò il suo magistero patavino, il lavoro restò com'era, non tradotto e accessibile con difficoltà a chi non conoscesse l'ungherese.

Tanto maggiore è quindi il merito dell'Istituto nell'averlo voluto riscattare

dalla sua emarginazione, considerando tra l'altro anche qualche altro precedente linguisticamente meno problematico a suo tempo recuperato, come la tesi di laurea (ancora tagliaviniana!) di Giorgio De Leidi sullo stesso argomento (i suffissi, compresi stavolta anche quelli verbali), dedicata invece al friulano nel pur lontano 1945-1946 e data alle stampe ad Udine nel 1984 per benemerita cura della *Società Filologica Friulana.*

Stesse condizioni e prospettive, stesse soluzioni quindi, sia pur sfalsate nel tempo. È così che a un certo punto il giovane *Istituto Ladin* ha individuato quest'opportunità, dando incarico all'ugrofinnista padovano Danilo Gheno d'approntare la traduzione del testo della Kovács al quale Enzo Croatto - che in tanti anni d'attività sul territorio cadorino e dintorni ha acquisito un'impareggiabile competenza delle parlate storiche locali - ha aggiunto un denso apparato di note, aggiunte e correzioni, necessarie ad un aggiornamento basico del lavoro e ad una corretta fruibilità da parte del pubblico degli studiosi, degli studenti, degli amatori, degli appassionati.

Il testo della Kovács è dunque rimasto com'era, con la propria introduzione, la propria bibliografia, il proprio sistema di trascrizione, di sigle e di riferimenti, integrati puntualmente dalla già citata prefazione e dalle note di Croatto, indispensabili ad ovviare ai più vistosi limiti d'età dell'opera ed anche a varie imprecisioni e fraintendimenti che qua e là la costellano: un buon compromesso si deve dire, che salva l'unitarietà e la coerenza del testo, al tempo stesso integrandolo ed aggiornandolo senza costosi e discutibili rifacimenti.

Mi pare doveroso infine sottolineare come quest'edizione, alla quale ho l'onore e il piacere di premettere queste poche righe, costituisca anche un vero e meritevole riconoscimento alla tradizione scientifica patavina, *in primis* nella persona di Carlo Tagliavini, ma poi anche in quella del suo continuatore Giovan Battista Pellegrini e di tutti coloro che, come me, ne hanno in vario modo seguito le orme: e particolarmente significativo mi sembra, in questo senso, il patrocinio concessole dall'Università di Padova attraverso il Dipartimento di discipline linguistiche, comunicative e dello spettacolo, erede dell'Istituto di Glottologia e Fonetica che per tanti anni s'è identificato nella figura e nell'opera scientifica di Tagliavini.

Enzo Croatto

Osservazioni e note su alcuni toponimi delle Dolomiti Ampezzane

L'indagine toponimica - così complessa e laboriosa, che oggi viene spesso sottovalutata e considerata dagli appassionati e dai dilettanti impreparati una incredibile palestra ove la fantasia e l'estro personale possono sbizzarrirsi a piacere - deve d'urgenza riprendere il posto elevato che le spetta nell'ambito degli studi storico-linguistici e deve respingere decisamente ogni facile tentazione di banali e inesatte soluzioni. Occorre riscoprire con acribia le collaudate metodiche della valida e sperimentata scuola d'indagine locale, cioè per esempio la precisa conoscenza delle antiche documentazioni d'archivio, l'inquadramento storico, linguistico e geografico del territorio, ma soprattutto la conoscenza approfondita della linguistica storica e delle sue leggi fonetiche.

In quest'ambito d'indagine, sarà determinante e utilissimo anche l'apporto e la conoscenza di studi toponomastici seri sulle aree circostanti il nostro territorio. Essi ci forniranno di frequente la soluzione di molti problemi, apparentemente oscuri ed insoluti.

Con questa necessaria premessa improntata a prudenza e umiltà, vorremmo affrontare l'esame di alcuni toponimi dolomitici che ci hanno intrigato e da qualche tempo hanno attirato la nostra attenzione.

1. Taméi da res óres (Batt. 828, DZB. 134, AF. tav. 34), *«uno dei nomi più enigmatici di tutta la regione ampezzana»* (Russo 164). L'errata trascrizione fonetica del Battisti con *ò* aperta (*òres*) preclude ogni possibilità di analisi etimologica, perché le voci che essa richiama sono semanticamente lontanissime dalla realtà (*òra* «opera, giornata di lavoro», «*òres*» «alette del fuso», «*òra*» «corrente d'aria») e quindi improponibili. Russo traduce «vecchio tugurio, trappola delle ore», ma da un esame abbastanza approfondito della toponomastica veneta, dolomitica e trentina, non è stato possibile rilevare un solo nome di luogo che si possa far risalire al lat. *hora*, tranne due toponimi: *Aiva de la Malóra* in Valle di Zoldo (Croatto 283) e *La Malóra* a Falcade, in Valle del Biois (Pellegrini VB. 605), e forse anche il discusso (e problematico) *Croda Marcóra o Marcuóra* di San Vito di Cadore, che pare un toponimo recente (a. 1516 *Saxo Magno*, De Sandre 11) e che la tradizione locale vuole significhi «croda che marca, segna l'ora» (foneticamente ineccepibile, con /ó/), a mezzo di una qualche ombra proiettata sulla roccia, come annota anche il Da Ronco (173); analogamente ad altri toponimi dolomitici, come Cima Dodici, ecc...

Concettualmente interessanti sono invece tre nomi di luogo che sembrerebbero connessi con una qualche misurazione del tempo: *Sas del Relòio* a Fusine di Zoldo Alto (Croatto 419), un lastrone che potrebbe essere stato usato come un orologio solare, cioè una meridiana, e due toponimi cadorini: *Pra del Arlòio* a San Vito di Cadore (De Sandre 15) e *Pra dl Arlòiu* (Zanderigo 78) a Padola di Comelico Superiore, che sono legati invece all'antica consuetudine di assegnare un appezzamento di terreno al sacrestano che regolava l'orologio del campanile.

Quanto a *taméi*, si tratta di un'antichissima voce prelatina, assai nota in tutta

l'area dolomitica, connessa con la base **tamara* che racchiudeva in sé molti significati: «ramo, palo, stanga, capanna» e infine «trappola» (Hubschmid 1950, 23), ma va detto che nei dialetti cadorini *taméi, tamài* ha il valore non solo di «trappola per topi» ma pure di «trappola, tagliola per animali più grossi come volpi ed orsi». «*I toponimi, e segnatamente i microtoponimi (Flurnamen) trasmettono spesso al linguista preziose informazioni, giacché essi rappresentano talvolta dei veri e propri fossili che conservano tracce di antiche fasi della lingua*». (Croatto 1998 Z., 167).

A questo punto crediamo di poter proporre, sulla base di una serie di comparazioni e analisi fonetiche, una ragionevole soluzione al mistero del nostro «enigmatico» toponimo ampezzano. Riteniamo che **Taméi da res óres** racchiuda l'antico nome dell'orso, oggi dimenticato e sostituito da *orso,* come attestano i toponimi ampezzani *Sas de l Orso* (AF. tav. 37, Russo 230n.), *Pala de l Orso* (AF. tav. 59, DZB. 134, Russo 123) e *Busc de l Orso* (AF. tav. 15, DZB. 134, Russo 180). Ciò deve essere avvenuto anche altrove, perché in tutto l'Agordino oggi l'animale è denominato *ors*, di contro alla presenza di toponimi che conservano l'antica voce, come *Val da Lóres* di S. Tomaso (Pellegrini *Cord.* 578); *Ronch de l Óres* (Pellegrini *Cord.* 226) e *Ru da l Óres* (Pellegrini *Cord.* 237) di Cencenighe. Ma *ŭrsus* con epentesi di *e* ed articolo agglutinato è ancora vivo in alcuni dialetti ladini dolomitici: S. Vito, Borca e Vodo *al lóres* «l'orso» (top. *Pian dal Lóres* e *Pala dal Lóres*, Borca, Forcella Forada), gard. *lóres* sf. (top. *Plan dla Lóres*, Selva e *Buja dla Lóres*, Ortisei), livinal. *lórs* f. (top. *Plan da Lórs*, Pallab. *Liv.* 1622), Marebbe *laûrs* f.. In antico, il toponimo doveva probabilmente essere **Tamei da(l) lóres*.

Con la perdita e l'oblio dell'antica forma dello zoonimo *lóres*, deve essere sopravvenuta una reinterpretazione del toponimo mediante distacco del presunto articolo f. pl., cioè è stato inteso come un veneto-ital. «l(e) ore» ampezzanizzato e normalizzato secondo la fonetica locale in *res ores*.

C.F. Wolff, l'autore de *I monti pallidi*, citando fedelmente l'etimologia popolare allora corrente, ci fornisce quasi inconsciamente una chiave interpretativa del toponimo che a noi pare sorprendentemente verosimile e che nessuno, ci risulta, aveva segnalato prima: «*Dal Cason, salendo un po' verso il monte, si arriva ad una località chiamata* ***Taméi da res óres*** *cioè orologio solare. Dunque una meridiana fu qui posta certamente in antico; ma attualmente vi si trova solo una caverna di sinistra fama* (mia sottolineatura)[1]». Si tratta dunque di una caverna denominata, forse in senso figurato, *taméi* col probabile valore di «dimora, tana dell'orso» oppure di caverna utilizzata come trappola per la cattura dell'orso, che qui probabilmente si rifugiava. L'ipotesi è affascinante e non ci pare assurda. Rimane solo da ispezionare in loco la presenza di questa «sinistra» caverna e augurarci che eventi naturali non l'abbiano distrutta.

2. A(v)eròu (Batt. 25, DZB. 27, 130; AF, tav. 43, Russo 142, Pallab. *Colle* 19); **(N)aeròu** (manca al Batt., DZB. 127, Ghedina 742, Russo 137, 138): «*… è un nome che non ha ancora ricevuto una spiegazione soddisfacente…*» (Russo 142). Forma cartografica moderna e anno 1564 **Averau**.

Le perplessità del Battisti sul toponimo vengono ribadite anche da Pellegrini[2],

---

[1] C. F. Wolff, *Cortina d'Ampezzo nelle Dolomiti,* Novara, Istituto Geografico De Agostini, 1935, pag. 23.

[2] «… forse 'pascolo riservato', 'bandita' dal long. *wara 'terreno sorvegliato' poi 'maggese'…». Commento al foglio XII Cortina d'Ampezzo (Atlante toponomastico della Venezia Tridentina, Firenze 1952, pag. 12, n. 10).

che tuttavia qualche anno più tardi, con un suo pregevole e breve studio[3], ci metterà sulla strada giusta per chiarire l'oronimo. Pallabazzer, a cui è probabilmente sfuggito lo studio di Pellegrini, nel 1972[4] si avvicina moltissimo a ciò che riteniamo sia la soluzione corretta, e infatti nel 1981 alla fine conferma[5]. La chiave risolutiva del nostro toponimo e di un gruppetto di altri (*Lavaredo, Lavarone* (TN), *Lavarella, Lavardét* e altri friulani) sta, come giustamente chiarisce Pellegrini, in alcune voci friulane molto caratteristiche:

Làvare sf. «significa o dovette significare, almeno in qualche zona della Carnia, lastrone, piano roccioso assai inclinato...»; *lavaréit* sm. «zona rocciosa ove si ha la caratteristica disposizione degli strati in lastroni, cioè piani rocciosi assai inclinati…» (NP. 507, 508). Si tratta di una voce prelatina (forse preindoeuropea) **lavara* «lastrone di roccia» (manca al REW.), che compare anche in alcune lingue e dialetti del Mediterraneo e che non ha nessun rapporto con il lat. *lapis* «pietra» o con *labes* «caduta, crollo, rovina». Riteniamo che questo significato si adatti perfettamente alla conformazione dell'oronimo ampezzano.

Alla stessa maniera che *Lavaredo* (Auronzo) e il frl. *lavaréit* risalgono ad un **lavara + -etum* e *Lavarone* a **lavara + onem*, tutti secondo Pellegrini, con suffissi di significato collettivo, mentre la *Lavarella* badiotta ha senso diminutivo, così l'oronimo ampezzano risale, secondo noi, con deglutinazione di *l* inteso come articolo, ad un *l*avara + -atum* con un senso aggettivale analogo a voci come l'italiano 'dentato', 'lastricato' ecc. (v. Rohlfs III, § 1128) e doveva in antico suonare come **Lavarou;* mentre *Naeròu* non è altro che lo stesso toponimo, ma con agglutinazione della preposizione *in,* cioè*(I)naeròu*, come in altri toponimi cadorini: *Nantelòu* (il monte Antelao), *Naunéde* (Valle) e *Naiarón* (Vodo).

È interessante invece esaminare qui l'evoluzione fonetica del suffisso - *atum, -atus* participiale, ma anche sostantivale e aggettivale, nei dialetti del Nord-est. Nei dialetti cadorini si hanno esiti diversi: nell'Oltrechiusa, Cibiana, Cortina, Cadore centrale (Domegge, Pozzale e Calalzo) l'esito per part. pass., sost. e agg. è *-à* (*magnà, vardà; porteà, tabià, areà o larià*) < *porticatus, tabulatum, laricatum*. A Lorenzago, Auronzo e Lozzo abbiamo invece part. pass. in *-òu* (*magnòu, vardòu*), ma sost. in *-à*. Nel Comelico si hanno tre esiti diversi: part. pass. in *-ó* (*mangió, vardó*) e sost. in *-é* nel Comelico Superiore (*purtié, tabié, arié*), ma a S. Stefano in *-à* ((*purtià, tabià, arià*). Altri dialetti: veneto centrale moderno tutto in *-à*, friulano *-ât*, pavano di Ruzzante *-ò*, chioggiotto *-ao*. Nei dialetti ladini «del Sella» si ha una prevalenza del part. pass. in *-é*, e sost. in *-é* per Livinallongo e Badia (*tablé, largé*), ma *-à* per Gardena (*tublà, largià*); nel fassano tutto *-à* (*ciantà, tobià*).

Dunque *-òu* del nostro oronimo ampezzano è uno degli esiti arcaici di *-atum, -atus*, e ne ritroviamo traccia anche nel toponimo *Pròu* di Lozzo, corrispondente a *Pru* di S. Vito e molto probabilmente *Progóito* di Cortina (un «prato gotico» o «vuoto»?), tutti < *pratum*; parliamo ovviamente di arcaismi toponimici, perché oggi ovunque pre-

---

[3] G.B. Pellegrini, *Lavaredo - Lavarone - Lavarella,* in «Archivio Storico di Belluno Feltre e Cadore», XXV n. 129, 1954.

[4] «…ammettendo la discrezione della consonante iniziale… cfr. Pirona 508, *lavaréit…*». Pallab. Colle (DTA) n. 19, pag. 33.

[5] Convergenze e divergenze tra la toponomastica ladina atesina a quella ladino-cadorina e bellunese, in La toponomastica come fonte di conoscenza storica e linguistica. Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia, Belluno 31 marzo, 1° e 2 aprile 1980, Giardini Editori, Pisa 1981, pag. 62.

vale *pra*. A questo gruppo di toponimi in *-òu* riteniamo possa appartenere anche:

3. Noolòu, nella cartografia Nuvolau (Batt. 485 Nuvolou, Pallab. *Colle* 221 Nuvolau, Naulau; AF tavv. 43 e 52, DZB. 130, 131, Russo 142) che ci pare la forma più arcaica del recente *noolà* «rannuvolato», derivato di *nóol* «nuvoloso» < *nubilus* «nuvoloso» (REW. 5975) + *atum*; siamo anche confortati dalla presenza di un toponimo sanvitese *Nóul, Nóol* (*Sòute, Crépe de* -), anno 1521 *Nóvol* (De Sandre 12). In questo modo, contrariamente alle perplessità del Battisti («… inverosimile da *nubilus*…»), daremmo ragione all'Alton (v. *Beiträge zur Ethnologie von Ostladinien*, Innsbruck 1880, pag. 50).

Quanto a:

4. Noulù (Batt. 486, AF. tav. 28, DZB. 131, Russo 82) crediamo si tratti dello stesso toponimo con risoluzione finale di *-ou* > *ù* come in *Fouzàrgo* (cartogr. Falzarego), pronunziato spesso *Fuzàrgo*. Per i nostri dialetti, veneti e cadorini, potremmo dunque tracciare diacronicamente le seguenti filiere fonetiche:

-atu > *-adu* > *-au* > *-ao* > *-ò* - >*-òu*, ma anche *-atu* > *-at* > *-ad* > *à.*

Riferimenti bibliografici

- AF. - Fiorenzo Filippi, *Atlante del territorio silvo pastorale delle Regole e del Comune di Cortina d'Ampezzo*, Primiero 1985;
- Batt. - Carlo Battisti, *I nomi locali della Comunità d'Ampezzo*, DTA vol. III parte III, Roma-Bolzano 1947;
- Croatto - Enzo Croatto, *Vocabolario del dialetto ladino-veneto della Valle di Zoldo (Belluno)*, Fondazione G. Cini - Regione del Veneto, Venezia-Vicenza 2004;
- Croatto 1998 Z. - Enzo Croatto, *Esplorazioni linguistiche in Val di Zoldo (BL)*, in «Archivio per l'Alto Adige» - Rivista di Studi Alpini, vol. XCI - XCII, a. 1997-98;
- Da Ronco - Da Ronco don Pietro, *Voci dialettali e toponomastiche cadorine,* Treviso, 1913;
- De Sandre - Gabriele De Sandre, *Notizie storiche raccolte intorno ai nomi locali del Comune di S. Vito di Cadore*, in «Archivio Storico di Belluno, Feltre e Cadore», a. XXIV-XXV, 1953-54;
- DZB. - Illuminato de Zanna - Camillo Berti, *Monti, boschi e pascoli ampezzani nei nomi originali*, Bologna 1983;
- Ghedina - Francesca Ghedina, *Contributo allo studio della toponomastica di Cortina d'Ampezzo*, tesi di laurea in Glottologia dell'Università degli Studi di Padova, a.a. 1949-50. Tesi parzialmente edita (Cortina d'Ampezzo 1998);
- Hubschmid 1950 - Johannes Hubschmid, *Vorindogermanische und jüngere Wortschichten in den romanischen Mundarten der Ostalpen*, in «Zeitschrift für romanische Philologie», 66, 1950, Tübingen;
- NP. - Giulio Andrea Pirona - Ercole Carletti - Giovan Battista Corgnali, *Il Nuovo Pirona - Vocabolario friulano*, II ediz. con aggiunte e correzioni riordinate da Giovanni Frau, Udine 1992;

- Pallab. *Colle* - Vito Pallabazzer, *I nomi di luogo dell'Alto Cordevole (Colle S. Lucia, Selva di Cadore)*, DTA III, parte V, Istituto Italiano di Onomastica dell'Università di Firenze, Firenze 1972;
- Pallab. *Liv.* - Vito Pallabazzer, *I nomi di luogo dell'Alto Cordevole (Livinallongo)*, DTA III, parte VI, Istituto Italiano di Onomastica dell'Università di Firenze, Firenze 1974;
- Pellegrini *Cord.* - Giovanni Battista Pellegrini, *I nomi locali del Medio e Alto Cordevole*, DTA, III/4, prima puntata, Firenze 1948;
- Pellegrini VB. - Silvio Pellegrini, *I nomi locali della Val del Biois (riveduti e completati da G.B. Pellegrini)*, DTA III/7, Firenze 1977;
- REW. - Wilhelm Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, V ediz., Heidelberg 1972;
- Rohlfs - Gerhard Rohlfs, *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti. III Sintassi e formazione delle parole*, Torino 1969;
- Russo - Lorenza Russo, *Pallidi nomi di monti. Camminare nel territorio delle Regole d'Ampezzo fra linguistica natura e storia*, Treviso 1994;
- Zanderigo - Zanderigo Rosolo don Francesco, *Passeggiate ladine*, Belluno 1985.

Ernesto Majoni

Aggiunte a «Voci tedesche nel dialetto di Cortina d'Ampezzo» di Johannes Kramer

A mio padre, che mi ha insegnato ad amare la parlata ampezzana.

Nei numeri LXXVIII (1984), LXXIX (1985) e LXXXII (1988) dell'«Archivio per l'Alto Adige» Johannes Kramer esaminò una serie di voci ampezzane - fino allora ignorate negli studi sul ladino di Cortina -, la cui origine si rifà all'antico e medio alto-tedesco, alla variante austriaca del tedesco letterario o al dialetto tirolese (meglio, al *pùster,* diffuso nella Val Pusteria/Pustertal, che a Sorabances/Passo Cimabanche/Im Gemärk confina con Ampezzo).

Il professor Kramer analizzò 149 voci (rispettivamente 68 nella prima parte dello studio, 58 nella seconda, 23 nella terza ed ultima), perlopiù note e utilizzate dai parlanti. Con il progresso degli studi in materia, si profila ora l'opportunità di rivedere e aggiornare l'elenco.

Comparando, infatti, il materiale raccolto e studiato da Agostino Girardi *de Jesuè* (1929-2000, uomo di cultura e ricercatore curioso)[2] con i vocabolari più recenti dell'idioma ampezzano, *Ampezzano*[3] e *Taliàn-Anpezàn*[4], e servendoci della pratica dell'idioma, in seguito ad attente inchieste fra i parlanti nativi, abbiamo potuto registrare un nuovo corpus di vocaboli. Essi vantano indubbiamente legami con l'idioma tedesco-tirolese, non sono stati considerati nel pur ampio studio di Kramer, e sono esposti di seguito per categorie e in ordine alfabetico, con intento puramente tassonomico. Saremmo lieti di affidare ad altri, se eventualmente lo riterranno, l'incarico di approfondire l'analisi linguistica di questo materiale.

La raccolta presentata esclude volutamente quattordici soprannomi ampezzani di famiglia, di evidente radice tirolese: *Birte, Chenopo, Drai (+), Febar, Garbar (+), Jaibar (+), Milar, Moidl, Ober (+), Paor, Podar, Pua (+), Slossar (+), Tal (+).* Essi si riferiscono perlopiù a professioni, oggi sono in vita soltanto in parte, e sono stati analizzati dall'autore di questa nota, nell'ambito di uno studio sugli appellativi rilevati in Ampezzo alla fine del XIX secolo[5].

Nel corpus, invece, sono compresi alcuni oronimi e toponimi, dimostrativi di quelli in circolazione, soprattutto per quanto attiene alla fascia territoriale che confi-

[1] Kramer, Johannes, *Voci tedesche nel dialetto di Cortina d'Ampezzo,* Parte prima (A-M) in AAA 78 (1984), pp. 7-22, Parte seconda (N-S) in AAA 79 (1985) pp. 185-205 Parte terza (T-Z) in AAA 82 (1988), pp. 255-265.

[2] Girardi Agostino, *Cemódo che se diš par anpezan,* 8 voll., Cortina d'Ampezzo, Tipografia Print House, dal 1984 al 1988.

[3] Regole d'Ampezzo, *Vocabolario Ampezzano,* curato da Enzo Croatto, Belluno, Tipografia Piave, 1986.

[4] Comitato per il Vocabolario delle Regole d'Ampezzo, *Vocabolario Taliàn-Anpezàn,* Bolzano, Athesia Editrice, 1997.

[5] Majoni Ernesto, *De ci sóšto, pizo? Genesi, storia e significato di oltre 400 soprannomi di famiglie ampezzane.* Cortina d'Ampezzo, (Tipografia) Print House, 2004.

na con ambiti linguisticamente tirolesi o ladini (Badia/Abtei, Braies/Prags, Dobbiaco/Toblach, Marebbe/Mareo/Enneberg). Una raccolta completa di questi toponimi, ideata in altro sede ma non più concretata, potrà costituire oggetto di future ricerche, anche su queste pagine.

Terminiamo quest'introduzione precisando che alcuni vocaboli sono probabili idioletti e molti di loro sono stati raccolti soprattutto presso autoctoni nati fino alla fine degli anni '20. Costoro, in gioventù, frequentarono famiglie e scuole germanofone per apprendere la lingua, importando così in Ampezzo termini e locuzioni, entrati presto nell'uso parlato. Il materiale presentato è trascritto secondo la grafia unitaria sostenuta dall'Istituto Ladin de la Dolomites.

1. Aggettivi

1. **chindisc:** dal ted. *kindisch*, agg. *infantile, bambinesco*.
2. **csciait:** dal ted. *gescheit*, agg. *giudizioso, arguto, intelligente, ragionevole*.
3. **ezelent(e)**: dal ted. *exzellent*, agg. *eccellente*.
4. **fertich**: dal ted. *fertig*, agg. *completo, completato, finito, pronto, abile.*
5. **flinch**: dal ted. *flink*, agg. *svelto, pronto, vispo*.
6. **lustich**: dal ted. *lustig*, agg. *allegro, gaio,* anche nel significato di *brillo*.
7. **snaidich**: dal ted. *schneidig*, agg. *baldanzoso, deciso, tagliente*.
8. **tolm**: sinonimo di ted. *volltrottel,* agg. *completamente scemo.* Forse connesso con *toll*, agg. con più significati: *fantastico, bello, incredibile, indiavolato, infernale, matto, rabbioso*[6].
9. **trotl**: dal ted. *trottel,* agg. *scemo, cretino.* V. anche *totl,* di uguale significato, registrata da Kramer e dai vocabolari, ma di origine diversa.
10. **virbel** (o **birbel**): dal ted. *Wirbel*, sost. *turbine, vortice, scalpore,* nel significato aggettivale di *vivace, indiavolato.*

2. Avverbi

1. **nix**: dal ted. *nichts*, tir. *nix*, avv. *niente*.
2. **(via) vech**: dal ted. *weg*, avv. *via*, *lontano,* nel significato di *andarsene via, allontanarsi, fare piazza pulita.*

3. Interiezioni

1. **pistia!:** dal tir. *pisch (dir)!*, escl. *ps!, pst!, pss!*: voce onomatopeica usata per imporre il silenzio o l'attenzione, nel Vocabolario Ampezzano **pisc**.
2. **taifl**: dal ted. «*zum Teufel!*», interiez. *«al diavolo!» (Teufel*, sost. *diavolo, demonio).*

[6] L'ipotesi è sostenuta, come altre, da Enzo Croatto.

4. Oronimi e toponimi

1. **Bòl:** dal ted.*Wahlen, Valle San Silvestro*: top., loc. del Comune di Dobbiaco/Toblach: *parlà come chi da Bòl/todesco da Bòl*: *parlare come quelli di Wahlen/tedesco di Wahlen*, (usare un) linguaggio incomprensibile alla maggior parte degli ampezzani.
2. **Foradlperch:** dal ted. *Vorarlberg,* top., il più occidentale degli stati federali dell'Austria.
3. **Locòu:** dal ted. *Maria Luggau,* top., loc. della Lesachtal in Carinzia/Kärnten, meta di pellegrinaggi fin dal 1513 e nota per la chiesa del monastero servita, frequentata assiduamente da sappadini e comeliani, ma anche da ampezzani.
4. **Naistift**: dal ted. *Neustift*, it. *Novacella:* top., loc. del Comune di Bressanone/Brixen nota ab antiquo ad ampezzani, sede di un'abbazia famosa per la biblioteca (fondata dall'abate Leopoldo de Zanna di Cortina), le iniziative culturali e la cantina vinicola.
5. **Plèz** (**su in**): dal ted. *Plätzwiese*, it. *Pratopiazza,* top., altopiano pascolivo ai piedi del Picco di Vallandro/Dürrenstein, sul confine di Ampezzo con Dobbiaco e Braies, molto frequentato da ampezzani.
6. **Scilian**: dal ted. *Sillian*, top., loc. dell'Alta Pusteria austriaca/Hochpustertal prossima al confine col Sudtirolo/Südtirol, nota agli ampezzani per commercio e turismo.
7. **Senessèr**: dal ted. *Senneserkarspitz*e, it. *Cima Cadin, o Quaira di Sennes.* top., elevazione della Croda Rossa d'Ampezzo - sottogruppo di Sennes, in Comune di Marebbe/Mareo/Enneberg, salita con gli sci da ampezzani già intorno al 1930.

5. Locuzioni

1. **curz un(d) gùat**: dal ted. *kurz und gut*, avv. *brevemente e bene*: loc. nel significato di *(azione, discorso) breve ed efficace, andare al sodo, non perdersi in chiacchiere*.
2. **lefel (sin molà un):** dal ted. *Löffel*, sost. *cucchiaio*: loc. *perdersene un cucchiaio, provare godimento, piacere, intima soddisfazione per vari motivi.* V. anche zold. *se n conzà n piat*.
3. **sai stil**: dal ted. *sei still*, loc. *stai buono, zitto, silenzio!*.
4. **malzait:** dal ted. *(gesegnete) Mahlzeit*, loc. *buon appetito!*

6. Sostantivi

1. **chibl**: dal ted. *Kübel*, sost. *tino, tinozza, secchio*.
2. **chipa**: dal ted. *Kippe*, sost. *tracollo,* qui nel senso di *discarica di rifiuti urbani.* La voce, diffusa anche nell'agord., zold. ecc., risale alla terminologia mineraria.
3. **ciót:** dal tir. *Tschott*, sost. *cacio fresco e tenero*; probabile errore o malinteso tra informatore e ricercatore, poiché *Tschott* significa *ricotta* e non equivale all'amp. *sprès*[7].

[7] Voci rilevate da Ugo Pellis nella frazione Mortisa di Cortina, fra il 2 e l'8.7.1927, durante le ricerche per la stesura dell'Atlante Linguistico Italiano, di cui finora sono usciti i primi 4 volumi (1995, 1996, 1997, 1999). A suo tempo, le voci furono sottoposte da Enzo Croatto all'esame dei comitati di lavoro per i vocabolari Ampezzano e Taliàn-Anpezan.

4. **clòfter:** dal ted. *Klafter*, sost. *misura di lunghezza* equivalente alla tesa delle braccia di un uomo adulto (in Austria: m. 1,8965)[8].
5. **faier:** dal ted. *Feuer*, sost. *fuoco, incendio, fiamme*): loc. *fei duto un faier, fare un disastro, distruggere tutto*, presente anche nel comel., oltrechius. e zold..
6. **firtl**: dal ted. *Viertel*, sost. *quarto, quartiere (della città).*
7. **fristich:** dal ted. *Frühstück*, sost. *colazione*.
8. **funto:** dal ted. *Pfund*, sost. *libbra* (in Germania: 500 gr.)[9].
9. **ghicele:** dal tir. *Gitschele*, sost. *ragazzina*.
10. **gurchen**: dal ted. *Gurken*, sost. *cetriolini in salamoia*.
11. **inpersòft:** dal ted. *Himbeersaft*, sost. *succo di lampone*.
12. **lantiegher:** dal ted. *Landjäger*, sost. *cacciatore*, termine ufficiale usato dalla fine del XVIII sec. all'inizio del XX per indicare un particolare corpo di polizia; in questo caso però vale per *salsiccia affumicata*.
13. **maister**: dal ted. *Meister*, sost. *maestro*, *capo, compare*.
14. **mòchar:** dal ted. *Macher*, sost. *facitore, autore, orditore*.
15. **picsmòchar**: dal ted. *Büchsenmacher*, sost. *armaiolo*[10].
16. **plotfu(a)s**: dal ted. *Plattfuss*, sost. *piede piatto*.
17. **rezel**: dal ted. *Rätsel*, sost. *indovinello, cruciverba*.
18. **slaifar**: dal ted. *Schleifer*, sost. *arrotino*.
19. **stènp(e)l**: dal ted. *Stempel*, sost. *timbro, marca, francobollo*.
20. **stènder**: dal ted. *Ständer*, sost. *supporto, sostegno*; in questo caso vale per *stendibiancheria*[11].
21. **tirtl(ain)**: dal tir. *Türtl, Tirtlan,* dim. di *Turtn,* sost. torta, qui nel senso di *grossa frittella con ripieno salato o dolce*, di origine pusterese.
22. **virstel** f.: dal ted. *(Brat)würstel*, sost. *salsiccia tedesca*.
23. **zèachncas**: dal ted. *Zehe + Käse*[12], sost. *dito del piede* e *formaggio*, nel significato di *pelle macerata fra le dita dei piedi*.
24. **zèlten:** dal tir. *Zelten*, sost. *dolce natalizio con frutta secca e canditi*, preparato anche in Ampezzo.
25. **zètl**: dal ted. *Zettel*, sost. *biglietto, foglietto*[13].

Nel ringraziare per il cortese e competente sostegno gli amici Enzo Croatto e Loretta Rossa, auspichiamo che in futuro i tedeschismi pubblicati da Kramer nell'«Archivio per l'Alto Adige» e le aggiunte qui proposte trovino il giusto inserimento, in un lavoro autonomo, ad uso dei cultori e degli studiosi della variante ladina che identifica e arricchisce la valle d'Ampezzo.

---

8 Cfr. nota 7.
9 Cfr. nota 7.
10 Cfr. nota 7.
11 La voce compare solo nel vocabolario Taliàn-Anpezàn cit., così come clònpar, dal ted. *Klamper* («stagnino»); tislar, dal ted. *Tischler* («falegname»); pòcen (o pòce, dal tir. *Påtsch* («pantofola da casa col collo alto, tipo scarponcino»).
12 Cfr. nota 6.
13 Gran parte delle voci esaminate in questo studio è stata raccolta nel corso degli anni presso i seguenti informatori: Alverà Rinaldo Santabela (1938), Constantini Lucia Ghea in Dandrea Magro (1895-1982), Croatto Enzo (1932); Demenego Dina de Zero (1939), Gaspari Roberto Parler (1955-1996), Lacedelli Camilla de Mente in Majoni Coleto (1930), Lacedelli Emma Juscia in Menardi Merscia (1898-2001), Majoni Giuseppe Coleto (1920-1998), Menardi Luigi Malto (1929), Menardi Sisto Diornista (1955), Zambelli Bruno Nichelo (1937), Zambelli Luigi de Zenzo (1904-1999), Zardini Lacedelli Giovanni Sgneco (1935).

Riferimenti bibliografici

- Del Murero, Tommaso, *I tedeschismi del Trentino,* Rovereto, Tip. Giorgio Grigoletti, 1890;
- Demetz, Hanspeter, *Lexicon Südtirolerisch-Deutsch. Wörterbuch und Übersetzungshilfe für Fremde, Touristen und Zugereiste* (2. überarbeitete und erweiterte Ausgabe), Bozen, Edition Raetia, 1997;
- Ebner, Jakob, *Wie sagt man in Österreich?*, Mannheim/Wien/Zürich, Bibliographisches Institut, 1980;
- Fabbro, Manuela, *I germanesimi nel friulano,* in «Sot la Nape», Socjetat Filologjche Furlane Udin, Marz 1988 n. 1, pagg. 11-22;
- Fink, Hans, *Tiroler Wortschatz an Eisack, Rienz und Etsch,* Innsbruck-München, Universitätsverlag Wagner, 1972;
- Pellegrini, Giovanni Battista, *Tedeschismi nei dialetti veneti settentrionali,* in «Terza raccolta di saggi dialettologici in area italo-romanza», Padova, Centro di studio per la dialettologia italiana «O. Parlangèli» - C.N.R., 1996, pp. 1-20;
- Pellegrini, Giovanni Battista, *Prefazione* a Rupolo Luciano - Borin Luciano, *Piccolo dizionario della parlata di Caneva,* Biblioteca Civica Comune di Caneva (PN), 1982;
- Pellegrini, Giovanni Battista, *Studi di dialettologia e filologia veneta,* Pisa, Pacini Editore, 1977, pagg. 251-253;
- Schöpf, J(ohann) B(aptist), *Tirolisches Idiotikon,* Innsbruck, Druck und Verlag des Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1866:
- Valduga, Silvia, *Germanismi nel dialetto trentino,* in «Studi Trentini di Scienze Storiche», anno LXXXI, 3, 2002, pagg. 329-351;
- Zanotti, Ilaria, *Germanesimi nel lessico ladino fassano,* in «Mondo Ladino» XVI (1990) n. 1-2;
- Zolli, Paolo, *Le parole straniere* (II ediz.), Bologna, Zanichelli, 1991, pagg. 135-156.